This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Sante Felici - Thomas Campanella - 1887

Phil
4073
87

Phil 4073.87

HARVARD COLLEGE LIBRARY

FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY

GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS

Die religionsphilosophischen Grundanschauungen des Thomas Campanella.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doctorwürde

verfasst

und mit Genehmigung

der hohen philosophischen Facultät der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

veröffentlicht von

Giov. Sante Felici

aus Rom.

Halle a. S.,
Plötz'sche Buchdruckerei (R. Nietschmann).
1887.

~~Feb 1897.86~~

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
Feb. 13, 1931

Phil 4073.87

Meinen lieben Freunden

den Herren

Dr. Luigi Amabile,

Botschaftsprediger Karl Rönneke,

Pastor Rudolf Schütz

zugeeignet

vom

Verfasser.

Vorbemerkung.

In den Darstellungen der Philosophie des Th. Campanella hat, soweit wir dieselben vor uns haben, die Religionsphilosophie desselben die geringste Berücksichtigung erfahren. Alles, was bisher darüber gesagt ist, besteht nur in einigen, mehr oder weniger klaren Andeutungen, bei Gelegenheit teils der Ausführungen über seine Erkenntnistheorie und metaphysische Lehre, teils derjenigen über seine politisch-socialen Anschauungen, teils endlich über seine physikalischen und astrologischen Ideen. In der ersten Hinsicht verdienen hier mit Uebergehung der älteren, wenig wichtigen, erwähnt zu werden: M. Carriere, die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit u. s. w., Stuttg. u. Tüb. 1847, 2. Aufl. Leipzig, 1887; H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, VI. Teil, Hamburg 1851; Dr. Sträter, Briefe über die italienische Philosophie, in der Zeitschrift: Der Gedanke, VI. Bd., Berlin 1865; B. Spaventa, Saggi di critica filosofica politica e religiosa, vol. 1., Napoli 1867. In der zweiten Hinsicht mögen genannt werden: C. Dareste, Analyse de la cité du soleil, in den „Oeuvres choisies de Th. Campanella", par Mad. L. Colet, Paris 1844; G. Ferrari, Corso sugli scrittori politici italiani, Milano 1862; F. Fiorentino, Darstellung des Campanella'schen „Dialogo contro Luterani e Calvinisti" im „Giornale Napoletano di Filosofia e Lettere, Scienze mor. e pol.," I. Bd., 1875; A. Mario, Ceste e figure, Padova 1877; J. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., I. Band, Berlin 1878; C. Sigwart, Th. Campanella und seine politischen Ideen, in den „Kleinen Schriften", I. und II. Reihe, Frei-

burg u. Tüb. In der dritten Hinsicht endlich erwähnen wir nur Th. Rixner und Th. Siber, Beiträge zur Geschichte der Physiologie im weiteren und engeren Sinne u. s. w., VI. Heft. Verhältnismässig am eingehendsten hat sich von den Genannten Ferrari mit der Religionsphilosophie unseres Philosophen beschäftigt; nur lässt er dabei eine unbefangene und allgemeine Kenntnis der Quellen durchaus vermissen. Gerade die religiös-politischen Ideen C.'s aber erfordern ganz besonders zu gerechter Würdigung und präciser Fassung ein gründliches Quellenstudium. Die Mängel der bisherigen Darstellungen des fraglichen Punktes hängen freilich zum guten Teil damit zusammen, dass die wichtigsten Documente bis auf die neueste Zeit gefehlt haben. Einem solchen Bedürfnis nun hat D. Berti durch Herausgabe von bisher ungedruckten Briefen C.'s und Urkunden über ihn, Roma 1878, 1881, besonders aber der verdienstvolle Dr. L. Amabile durch Herausgabe einer sehr reichen Anzahl von Urkunden und bisher gleichfalls ungedruckten Schriften, welche sich auf die bedeutendsten Wendepunkte des Lebens und die Hauptphasen der Lehren C.'s beziehen, Genüge gethan.

Obgleich nun aber die religionsphilosophischen Anschauungen C.'s von ihm selbst nicht in systematisch zusammenhängender Form vorgetragen worden sind, sondern sich nur in seinen zahlreichen und verschiedenartigen Werken zerstreut vorfinden, so verspricht doch der Versuch einer Darstellung derselben lohnenden Erfolg, da sich bei näherer Betrachtung doch gewisse leitende Hauptgedanken verfolgen lassen. Es sind unzweifelhaft zwei Hauptgesichtspunkte, von denen aus C. die Religion betrachtet: einmal, wie sie sich im Menschen als einem so und so beschaffenen Einzelwesen und dann, wie sie sich in der den Staat bildenden Gesammtheit der Menschen darstellt. Diese beiden Grundgesichtspunkte stehen in dem Verhältnis zu einander, dass der zweite, weil und sofern er einen Fortschritt über den ersten hinaus und den Abschluss der religionsphilosophischen Anschauung bildet, diesen voraussetzt. Hieraus ergibt sich folgende Einteilung: 1.) Die Religion im Individuum. 2.) Die Religion im Staate.

I.
Die Religion im Individuum.

1. Jeder Mensch hat nach Campanella den eingeborenen Trieb, die Erhaltung und Verewigung seines Seins in Gott zu suchen und darum nach der Einswerdung mit ihm als nach dem höchsten Gute zu streben. Dieser Trieb bildet eine Grundfunction der Seele (mens [1]), die mit dem Wesen der Seele selbst gesetzt ist. Er bildet die eingeborene (innata, naturalis), unmittelbar von Gott herrührende (implantata)

[1]) Dass die mens im Unterschiede von anderen Vermögen das Vermögen des Göttlichen d. h. der Religion sei, wie B. Spaventa (Saggi di critica polit. etc. Tommaso Campanella S. 94) meint, dürfte wohl ein Missverständnis sein. Die mens ist nach C. kein blosses Vermögen, sondern die eigentliche, specifisch menschliche Seele. Cfr. z. B. „Realis philosophiae epilogisticae" etc., Francofurti 1623, Physiologicorum XVI 6. „anima quae mens est a Deo hominibus modo indita". Die Bezeichnung der „Seele" durch „mens" scheint sowohl mit der Ansicht C.'s im Zusammenhang zu stehen, dass die menschliche Seele ein unmittelbarer Ausfluss der göttlichen mens ist, als auch mit der andern, dass die Erkenntnis der Contemplation der Idee der göttlichen mens in ihren verschiedenen Erscheinungsformen (participabilitates) eine Aufgabe der menschlichen Seele ist. C. gebraucht in der That, ohne Unterschied zu machen, bald „mens" bald „anima," „mens" und „anima humana", „anima incorruptibilis, immortalis" „animus hominis", „anima immissa". Cfr. „Universalis philosophiae, seu metaphysicarum rerum" etc., Parisiis 1638, Lib. XIV, c. II, art 1; c. V, art. 4; c. IV, art. 2; lib. XVI, c. II, art. 3 und sonst in diesem Werke. Die mens ist Ursache und Subject der Tugend und des Lasters; cfr. Real. phil. etc. I. Moralium, I, 1 15. vgl. mit Met. (α) XVI, XII, 1. Der Ausdruck „mens" ist übrigens bei C. die üblichste und, wenn es auf Genauigkeit der Begriffsbestimmung ankommt, die eigentliche Bezeichnung für die menschliche Seele. Wir werden darauf wieder zurückzukommen haben. (α) (Fernerhin wird durch Met. die oben citierte „Phil. universalis" etc. bezeichnet werden).

Religion[1]). Als angeborene Grundfunction der Seele gehört die Religion zum Begriff „Mensch". C. pflichtet daher dem Lactantius bei, welcher den Menschen für „animal rationale religiosum" erklärte[2]).

Dennoch wäre es irrtümlich zu denken, wie man in der That gedacht hat[3]), dass, weil das religiöse Moment nach unserem Philosophen zu der specifischen Differenz des Begriffs „Mensch" gehört, er damit den eigentlichen Unterschied zwischen dem Menschen und den übrigen Geschöpfen habe bezeichnen wollen. Wie in vielen Fällen, so auch in diesem bleibt C. sich nicht consequent. Er erkennt doch nämlich eine Art Religion auch in den Tieren, ja sogar in jedem Wesen des sichtbaren Weltalls[4]). Wenn freilich nach der Annahme C.'s, die an die Plotin's deutliche Anklänge hat, nicht blos der Sinn (Sensus), sondern auch das Urteilsvermögen und die Erkenntnis des Allgemeinen (discursus, universalia intelligere) den Tieren zukommt[5]), wenn jedes Ding sein Dasein empfindet und auf Grund des Triebes zur Selbsterhaltung es liebt (cuncta entia sapiunt et amant esse suum), wenn ferner kein Wesen ausserhalb Gottes existiert, sondern alle Wesen in der „intimsten" Weise in Gott sind,[6]) ja ihn als Quelle alles Guten, als Schöpfer und Erhalter ihres Daseins und gerade in Gott sich als das, was sie sind (wenn auch in einer kaum erklärlichen Weise) fühlen, so lag die Annahme des religiösen Triebes in allen Wesen nahe, sofern sie alle gemäss ihrer Beschaffenheit (juxta modum suum) der ewigen Bestimmung

---

[1]) Real. phil. etc. Physiol. XVI, 1; Met. XVI, III, 1; II, 3 und sonst; „Prooemium" (des Atheismus triumphatus) ad G. Scioppium, herausgegeben von B. G. Struvvius unter den „Acta litteraria ex manuscriptis eruta" etc., Jenae 1705.

[2]) „Atheismus triumphatus, seu reductio ad religionem per scientiarum veritates" etc., Parisiis 1636, IX; Met. XIV, VI, 2.

[3]) B. Spaventa, op. cit., S. 20.

[4]) Hauptsächlich Met. VI, IX, 4; XVI, II, 1; Ath. triumph. das.

[5]) „De sensu rerum et magia," Francofurti 1620, II, 23; Real. phil. etc. Physiol. XVI, 6.

[6]) Met. das.; Ath. triumph. III: Deus intimior creaturis, quam ipsae creaturae sibi ipsis.

gehorchen und Gott begehren und zwar mehr als sich selbst. C. huldigt hierbei nämlich der thomistischen Anschauung, nach welcher jedes Sein „secundum quod natum est esse“ etwas begehrt; und weil nun das Gut des Teils um des Gutes des Ganzen willen da ist, so begehrt jedes Sein sein eigenes Gut wegen des allgemeinen Gutes des Universums, welches Gott ist.[1])

Diesen eingeborenen Trieb, welchen C. die Religion aller Dinge nennt, sucht er in der Metaphysik durch die Annahme eines Gesetzes, dem sie alle folgen, zu begründen und zu erläutern. Jedes Einzelding strebt zur ursprünglichen Einheit seiner Gattung d. h. zur Einheit mit seinem unmittelbaren Princip zurück, in welchem es mit allen gleichartigen Dingen die Erhaltung seines ganzen Wesensbestandes findet: Das Wasser strebt z. B. nach dem Meere zurückzukehren, die Wärme nach der Sonne und den verwandten himmlischen Körpern u. s. w. Dieses Streben setzt sich über die nächsten Principien hinaus fort und wird zu dem Streben, zum allgemeinen und höchsten Princip und letzten Zwecke aller Dinge, zur Gottheit zurückzukehren, in welcher die allseitige und allgemeine Erhaltung derselben gegeben ist.[2])

Nun ist freilich C. bemüht den gewaltigen Abstand zwischen der eingeborenen Religion der Menschen und der der übrigen Dinge hervorzuheben. Das Mass des Anteils, welches ein Wesen an der Religion hat, steht in geradem Verhältnis zu dem Masse des Anteils, welchen es am Sein, am Wahren und Guten der Gottheit hat; denn dieses letztere steht wiederum in geradem Verhältnis zum Können, Wissen und Lieben seines Princips. Nun ist diese Teilhaftigkeit des Göttlichen bei dem Menschen gegenüber den übrigen Geschöpfen des sichtbaren Weltalls im weitaus höchsten Masse vorhanden, darum auch die Religion. Während demnach die anderen Geschöpfe zuerst nach ihren nächsten Principien und nur mittelbar dann nach der Gottheit streben, so streben die Menschen

[1]) Ath. triumph. IX.

[2]) Met. XVI, III, 2 vgl. mit II, 1, 2.

nach der Gottheit unmittelbar.[1]) Der Religionstrieb ist ferner in den Menschen unter voller Erkenntnis des Zweckes und des Entwickelungsprozesses, der zu ihm führt, lebendig, in den übrigen Geschöpfen ist diese Erkenntnis nicht zu finden.[2]) Daher erscheint den Menschen der Religionszug der tierischen und übrigen Welt nur als ein „metaphorischer," obgleich er ein wirklicher ist, wenn er auch um so abgeschwächter und undeutlicher vorhanden ist, je tiefer die betreffenden Kreise der Geschöpfe unter den Menschen stehen.[3])

2. Was also für C. vor allem fest steht, ist, dass der Trieb die Erhaltung und Verewigung seines Seins in der Gottheit zu suchen, eine eingeborene Grundfunction der mens ist. Ueber die Frage, wie dieselbe zur Bethätigung erweckt wird, setzt sich unser Philosoph hinweg. Es gilt ihm für ausgemacht, dass, sobald die mens da ist, sie nach der Gottheit trachtet, (mens humana quaeritat Deum per se.[4]) Nicht minder gilt ihm für ausgemacht, dass sie, obgleich endlich, das Unendliche zu umfassen vermöge; denn kraft des Besitzes der Grundeigenschaften Macht, Weisheit und Liebe im eminentesten Grade ist die mens ein Teil der Gottheit (participata divinitas). Diese ihre Beschaffenheit macht uns begreiflich, dass sie das Unendliche in seinem Wesen (per essentiam) und zwar durch ihre zwei Grundbethätigungsformen das „Erkennen" und „Lieben"[5]) zu ergreifen vermag. In der That, wenn zum Begriff der Religion ein Sichverbinden, ein Einswerden mit der Gottheit gehört, so kann dieses nur auf dem Wege des Erkennens und Liebens geschehen; denn Erkennen und Lieben sind vermöge ihrer Wesensbestimmtheit die Fähigkeiten, durch welche das Ich sich mit dem ausser ihm Seienden, also auch mit Gott, verbindet: „et quidem qui scit Deum et amat Deum fit Deus in esse cognito et amato."[6])

---

[1]) Met. das.

[2]) Ath. triumph. das.

[3]) Met. XVI, II, 1.

[4]) Met. XVII, II, 3; Ath. triumph. das.

[5]) Met. das.

[6]) Met. VI, XI, 7. Wenn man nach dem Verhältnis beider Grund-

3. Das Erkennen der Mens ist wesentlich Contemplation (contemplatio), die von unserm Philosophen als ein concentriertes, intuitives Erkennen der Einheit in der Vielheit oder der Vielheit in der Einheit erklärt wird.[1]) Dieser Begriff der Contemplation wird aber in der Real. phil. nicht weiter ausgeführt. Anders und eingehender wird er in der Metaphysik entwickelt. Die Contemplation wird da als eine „wirkliche und gewisse Intuition" bezeichnet. Sie ist nämlich nicht mit der des Auges in Parallele zu stellen, welches die Dinge durch die Bilder (species), von denen das mit dem Auge in unmittelbarer Verbindung stehende Licht gefärbt ist, aufnimmt. Die Intuition der mens geschieht vielmehr durch die gegenseitige Durchdringung mit dem Gegenstande.[2]) Es geschieht also vermittelst der Contemplation, dass wir unser wahres Sein in Gott erkennen, denn wie Gott Licht ist, so ist auch die mens Licht jenes Lichtes, und wenn sie in Folge der Durchdringung mit ihm vollständig von ihm überstrahlt wird, so wird ihr alles offenbar; auch hat sie darin ihre Beseligung.[3])

Auch in den „Poesie filosofiche" spricht C. von „illujarsi (= ein Anderer werden) con Dio" durch die in Frage stehende Contemplation der mens.[4]) Wie weit in der That sich dieses Erkennen der mens als Intuition des Unendlichen bereits in diesem Leben verwirklichen könne, werden wir später zu sehen haben. Für jetzt möge noch erwähnt werden, dass die erste Bethätigungsform der eingeborenen Religion auch als nicht zu befriedigendes Erkennen auftritt. Wie unser Begehren unersättlich ist, so geht auch unser Erkennen ins Unendliche.

---

bethätigungsformen fragen wollte, so würden wir von unserem Philosophen erfahren, dass das Lieben aus dem Wissen entsteht, wie dieses aus dem Können als erster Grundbedingung (Primalität) des Seins; denn die Liebe strebt nur nach dem Erkannten (amor non fertur nisi in cognitum).

[1]) Real. phil. etc. Physiol. XVI, 7.

[2]) Met. XVII, IV, 1.

[3]) Met. das.

[4]) „Poesie filosofiche di Tomaso Campanella," edig. G-G. Orelli Lugano 1834. Cfr. S. 10.

Daher kann nur das Unendliche der adäquate Gegenstand desselben sein.[1])

Gehen wir aber dem Gedanken des Unendlichen nach, so finden wir denselben viel begreiflicher, als den des Endlichen. Dieses enthält in sich die Verbindung des Seins und Nichtseins. Obgleich in Verbindung mit ihm, steht doch das Nichtsein im Gegensatz zum Sein. Wie kann man diesen Gegensatz, der doch die Einheit des endlichen Seins darstellt, erklären? Wie kann überhaupt das Nichtsein, welches an sich nichts ist, wenn es sich mit dem Sein vermischt, ein Etwas werden, d. h. die Endlichkeit und Veränderung des Seins? Alles dies, meint C., vermag der menschliche Verstand nicht zu begreifen (est trascendentale). Hingegen denken wir leicht und natürlich, kraft unseres Abstractionsvermögens, vom Sein das Nichtsein hinweg. Das vom Nichtsein befreite Sein enthält aber keinen Gegensatz mehr. Wir gelangen dadurch zum Sein, welchem das reine Nichts gegenüber steht. Aber das Nichts ist nichts, d. h. vom Nichts kann man keinen Begriff haben. So bleibt das reine Sein d. h. das Sein ohne Gegensatz, das Absolute, welches über jeglichem Gegensatz erhaben ist, weil der Gegensatz ausser ihm ist und absolut nichts ist. So erscheint dieses Sein auch ewig und unendlich, weil es ausser ihm nichts giebt, welches es begrenzen könne. Daraus zieht C. die Schlussfolgerung, das Unendliche sei begreiflicher als das Endliche, das Endliche wisse mehr vom Unendlichen, als von sich selbst: „omnes (creaturae) magis sapiunt Deum quam seipsas.“[2])

Einem solchen Erkennen der mens erscheint die Gottheit nicht etwa als etwas Lebloses, sondern als offenbar in allen ihren Verhältnissen zu uns, d. h. als der ewige Grund, die höchste und alleinige Ursache aller Dinge; als Vollender und Verewiger alles Seins, darum als Objekt unserer vollen Glückseligkeit; als Vater, der sich aller Geschöpfe, insonderheit aber der Menschen annimmt. Jede Forschung nach der

---

[1]) Besonders „Poesie fil.“ S. 11.

[2]) Met. VI (prooemium) und C. I. 1 vgl. mit III, 3 und 2; IX, 6.

Religion, welche diese Wahrheiten neben der Unsterblichkeit der Seele nicht berücksichtigt, entbehrt jeder Grundlage[1]).

4. Dieser Erkenntnis Gottes, die von C. auch die „uranfängliche“ (primordialis) genannt wird, entspringt nun mit Naturnotwendigkeit die Liebe, die uranfängliche Liebe zu ihm[2]). Fragen wir näher nach derselben, so erfahren wir von C., sie sei eine „essentielle“ (essentialis) Liebe, nämlich eine solche, mit der nicht etwa etwas ausserhalb unseres Wesens Seiendes, zu ihm Hinzugebrachtes (praeter essentiam et addititium nobis) gesetzt ist. Die Liebe zu Gott, wie die zu sich selbst, führt nicht das Ich aus sich heraus. Das Ich bleibt vielmehr im Genusse seiner selbst, indem es die ewige Erhaltung im ewigen Sein und darin die Vollendung seines eigenen Seins verspürt. Die Liebe zu Gott ist demgemäss eine solche, die von dem Lieben des eigenen Seins untrennbar ist, ja ihm zu Grunde liegt. Damit weist C. schon auf die Schlussfolgerung hin, die Liebe zu Gott sei grösser, als die zu sich selbst. Die Liebe zu sich selbst entspringt nämlich daraus, dass man das Sein liebt. Wenn es aber so ist, so lieben wir mehr das Sein, welches schlechthin Sein ist, als das nicht schlechthinige Sein (magis amamus esse simpliciter, quam (esse) secundum quid), also lieben wir mehr und „wesentlicher“ Gott, als uns selbst.[3]) Der Mensch ferner liebt sein Sein, das gehört ja jedem Wesen zu. Bei näherer Betrachtung aber sehen wir, dass, indem der Mensch sein Sein liebt, er nicht das liebt, was er ist, sondern das, was in ihm Gott ist. Liebt er denn etwa das Sein bloss nach dem Masse, in welchem er es hat? Nein. Er liebt in

---

[1]) Prooemium des Ath. triumph.; Met. XVI, II, 4 und sonst. Diese eingeborene Erkenntnis Gottes nennt C. zuweilen schlechthin „Weisheit“. Im IV. Buche De sensu rerum K. 2, nennt er sogar die Weisheit ohne weiteres Religion: „cum sapientia sit ipsa cultus divinus, hoc est, religio“. Dieser Behauptung ist parallel die andere in der Met.: „ommis . . . scientia pars est religionis“. XVI,III, 2.

[2]) Met. VI, IX, 6.

[3]) Obgleich auch die Liebe zu sich selbst nach C. eine essentielle ist, so ist sie doch der Liebe zu Gott untergeordnet, darum wird diese ein „essentiellere“ (essentialior) genannt. Cfr. Met. das. Real. phil. etc. Mor. I, 3, 4.

sich vielmehr das Sein, welches ewig und absolut ist. Er will allenthalben sein, alles können, alles wissen, alles wollen, so dass nichts gegen seinen Willen sei; er liebt also im Grunde die Gottheit, die allmächtige, allwissende, allwollende Gottheit in sich. Denn die drei Primalitäten unseres Seins Macht, Weisheit und Liebe sind in uns vom Nichtsein begrenzt. Die Freude am eigenen Sein ist demnach Freude an der unserem Sein innewohnenden Gottheit, die talem saporem habet, d. h. die wir in der obenangedeuteten Weise empfinden. Die Liebe zur Gottheit ist also nicht allein uns eingeboren, sie gehört nicht allein zu unserem innersten Wesen, sondern sie bedingt auch unsere Selbstliebe: wir lieben uns, weil wir Gott lieben und, indem wir Gott lieben, lieben wir uns selbst[1]).

In Moral. kennzeichnet C. diese Bedingtheit dadurch, dass die Liebe zu Gott im Menschen in natürlicher Priorität (in notitia innata . . . ordine naturae et temporis) vor der Selbstliebe sich vorfinde. Selbige Priorität ist aber, wenn die Freiheit und somit das Unterscheidungsvermögen sowohl zwischen Gut und Böse, als auch zwischen dem geringeren und grösseren Gut in Thätigkeit zu treten beginnt, in letzter Instanz nichts andres, als die mit dem Anfang der Bethätigung der Freiheit selbst gegebene aprioristische Bevorzugung des grösseren Gutes vor dem geringeren[2]).

Das Bewusstsein von der eingeborenen Liebe zu Gott und zu sich selbst wird dann, wie C. ebenso in Mor. ausführt, zur Norm unserer allerdings gradweise sich abstufenden Liebe zu den Anderen; indem diese, seien es die Mitmenschen, seien es die übrigen Wesen, als Teile desselben Ganzen, dem auch wir angehören, oder als etwas von demselben Princip, wie wir Herrührendes, den Zwecken desselben Entsprechendes, nach demselben Trachtendes und auf die völlige Rückkehr in dasselbe Abzielendes uns gegenüber stehen[3]).

5. Hier scheint uns nun die Bemerkung angebracht zu sein, dass in den Anschauungen unseres Philosophen das Re-

[1]) Met. das.; Real. phil. etc. das.; Poesie fil. S. 47.

[2]) Real. phil. etc., Mor. II, 2.

[3]) Real. phil. etc. das.

ligiöse mit dem Ethischen so ineinander greift, dass überhaupt eine Abgrenzung zwischen beiden Gebieten unmöglich ist. Das religiöse Bewusstsein durchdringt und beherrscht alle Functionen der Seele[1]). Die Heiligkeit (sanctitas) gilt ihm z. B. als die „erste und höchste Tugend", indem in ihr die Hinkehr zur Gottheit, das Einswerden mit ihr am eminentesten zusammengefasst ist[2]). Die Einsicht (prudentia), als ethische Bethätigung betrachtet, setzt hintan und vergisst das Irdische, um der Gottheit und dem Göttlichen sich vollkommen zu ergeben u. s. w.[3]). Kurzum, es verhält sich das religiöse Bewusstsein zu allen ethischen Bethätigungsformen als bestimmendes Princip. Ob und wie sie von demselben hervorgerufen werden, finden wir von unserem Philosophen nicht weiter erörtert. Es lässt sich nur hie und da ersehen, dass sie das eingeborene religiöse Bewusstsein voraussetzen. So wird von ihm eingeborene Erkenntnis Gottes dem Bewusstsein des Verpflichtetseins zur Gottesverehrung (religiöses Gewissen, religiöses Bewusstsein) gleichgestellt und beides für einander ohne Unterschied gebraucht[4]).

6. Das eingeborene uranfängliche Erkennen der Gottheit sowohl als die Liebe zu ihr macht die innere Religion, wenigstens das Wesentliche derselben aus[5]). Nun aber ist die mens im Leibe, als ihrem natürlichen Wohnsitz. Daher entsteht in ihr die innere Notwendigkeit, der innere, natürliche Trieb, das zu äussern, was sie innerlich bewegt. So entsteht die äussere Religion (Adoration), — das Beten (orare), Anbeten (adorare), Opfern (sacrificium, sacrum facere): Akte, die jedoch nur insofern einen Wert haben, als sie ihrem Wesen nach zu dem Erkennen und Lieben gehören und darum jedes Wertes ent-

[1]) Cfr. weiter unten § 20.

[2]) Real. phil. etc. Mor. II, 1.

[3]) Real. etc. das. und III, 2; XV, 3.

[4]) Besonders die zwei ersten Kapitel der Moral. könnten uns einen Beweis dafür liefern.

[5]) C. spricht auch einmal von „Gottgehorchen" und „Lobpreisen" Gottes als von Akten des inneren Cultus. Dass er aber sie nicht zu den Grundbethätigungsformen der inn. Relig. rechne, erhellt aus Mat. XVI, I, 4 vgl. mit Ath. triumph. IX; cfr. auch Met. XVII, II, 3.

behren, sobald sie nicht als Ausdruck, als „protestativum“, wie er ein anderes mal sagt, beider ersten geschehen. Also geht auch der äussere Cultus „ex instinctu naturae“ hervor[1]). In der That, fügt C. hinzu, beobachten wir den Menschen bei gewaltigen Gemütsbewegungen, wann ihm etwas Gutes oder Uebeles widerfahren, so werden wir stets zu sehen haben, dass er instinctiv und mit Notwendigkeit das Gesicht gen Himmel zum Ausdruck des Dankes oder der Bitte um Hilfe emporhebt[2]). Darin prägt sich deutlich der Trieb zur Gottheit aus: darin liegt die erste Form der äusseren Religion. Indem so der äussere Cultus den inneren voraussetzt und ihm als naturnotwendiger Ausdruck folgt, stellt er sich als wesentlicher Bestandteil der natürlichen Religion dar. Unser Philosoph befragt die Geschichte aller Völker, die betreffenden Hinweisungen aller philosophischen Systeme, und er kommt zu dem Resultat, dass er sich mit allen hier einschlagenden Aeusserungen der menschlichen Natur, wann und wo sie nur immer geschehen mögen, in Uebereinstimmung befinde. Allenthalben und stets besteht die Naturreligion in diesen zwei Momenten. In der Einheit dieser beiden scheint der Mensch gemäss seiner ganzen Beschaffenheit sich in seinem Verhältnis zu der Gottheit behaupten zu wollen. In der Einheit beider wird die Religion zu einem thatsächlichen Zeugnis (testimonium exhibitum) der naturgemässen Abhängigkeit von der Gottheit. Somit behauptet sich der Mensch, wie er ist und wie er sein soll: als „vernünftiges, religiöses Tier“[3]).

Eine Betrachtung der Religionen aller Völker, würde uns wohl, wie wir fernerhin sehen werden, in die sonderbarsten Verschiedenartigkeiten des äusseren Cultus einführen, und zwar nicht selten in derartige, die, wenn wir sie nach dem

[1]) Ath. triumph. XII; Met. XVII, II, 3.

[2]) Ath. triumph. IX. Auch den Tieren, ja allen Geschöpfen überhaupt erkennt C. eine Art von äusserer Religion zu. Z. B. verherrlichen die Himmelssphären Gott; die Vögel loben ihn mit ihrem Gesange und besingen das Erscheinen der Sonne; die Elephanten beugen sich vor dem Monde, das Heliotrop wendet sich zur Sonne und so jedes Geschöpf nach seiner Art. Cfr. auch Ath. VII, 7; Met. VI, IX, 4.

[3]) Met. XVI, II, 4; Ath. IX.

Ideale der Naturreligion messen, uns als Entartungen derselben erscheinen. Indem wir nun dieselben nur durch die Annahme von Trübungen[1]) des eingeborenen menschlichen Bewusstseins von der Gottheit erklären können, ersehen wir daraus, dass die innere Religion als bestimmendes Princip sich zur äusseren verhält. Diese Wechselbeziehungen weisen zugleich deutlich auf die Untrennbarkeit dieser beiden hin.

Blicken wir zurück, so finden wir als C's. Meinung, dass die Gottheit unserer Seele immanent ist. Diese Immanenz deckt sich mit einem eingeborenen Triebe nach der Gottheit selbst, die als das höchste Gut (Vollender und Erhalter unseres Seins) erkannt und geliebt wird. Aus den zwei Grundbethätigungsformen der mens, dem Erkennen und Lieben, welche den inneren Cultus (innere Religion) bilden, entspringt der äussere Cultus (Adoration). Dies die „natürliche Religion" unseres Philosophen.

7. C. hat uns freilich bis jetzt die Religion nur nach dem Vollgehalt ihrer Idee und nach ihrem subjektiven Bestande geschildert ohne Rücksichtnahme auf die wirklichen Verhältnisse, innerhalb derer diese Religion sich auszuwirken hat. Die mens kann hiernach völlig frei das eingeborene Gottesbewusstsein entfalten und auf Grund desselben ihre entsprechenden Grundfunctionen bethätigen. Die Sinnlichkeit bei dem Menschen scheint dazu da zu sein, um sich von der mens bestimmen zu lassen, während sie ihrerseits schlechterdings bereit ist, ihr zu gehorchen. Der Mensch wird so zu sagen in einem aprioristischen, idealen Zustande angeschaut. C. bezeichnet diesen als „Naturzustand", „Urzustand", „göttlichen Unschuldszustand".[2]) Folgen wir nun dem wirklichen Entwicklungsprocess dieser eingeborenen subjektiven Religion, wie sie im Wesen des Menschen bedingt ist, so ersehen wir, dass sie in der Art von C. in dem Menschen virtuell gedacht ist, dass sie ihren vollständigen Charakter schwerlich bewahrt, so bald sie anfängt actuell zu werden. Wir werden im Verlauf

[1]) Solche Trübungen haben ihrerseits ihre mannigfachen Gründe, die wir weiterhin kennen lernen werden.

[2]) cfr. unten § 15.

der Betrachtung zu sehen haben, wie nach C. die Möglichkeit der Auswirkung der Religion gemäss des eingeborenen religiösen Bewusstseins erleichtert und verwirklicht wird durch das Hinzukommen sowohl von Hilfen, welche das Mass des Natürlichen überschreiten, als durch eine politisch-sociale Ausgestaltung der menschlichen Gesellschaft, welche den natürlichen Kräften des Einzelnen eine durchaus entsprechende Ergänzung bietet.

Was ist also nach C. der wirkliche Entwickelungsprocess der (subjektiven) Religion? — Hier fliesst seine Religionsphilosophie mit seiner Erkenntnislehre zusammen. Die Thätigkeit der mens verwirklicht sich durch den „Geist", (spiritus) in welchem sie ist,[1]) so dass sie durch ihn mit dem ausser ihr Seienden in Verbindung gesetzt wird (mens a spiritu scientiam rerum haurit), wie dieser seinerseits durch die Sinnesorgane des Leibes, in welchem er ist, sich mit der Aussenwelt in Verbindung setzt. Die mens also, obgleich ihrem Wesen nach unendlich edler als der Geist, ist in Wirklichkeit in der Verrichtung ihrer Functionen von demselben und durch ihn vom Leibe abhängig[2]). Die durch die Sinne entstandene d. h. die „angebrachte" Erkenntnis (cognitio, notitia addita) führt nun die mens aus ihrem innersten Wesen, aus sich selbst heraus, indem sie je nach der Richtung der angebrachten Erkenntnis Dieses und Jenes wird (mens fit alia et alia res quae cognoscendo objicitur). Diese Entfremdung (Alienation) ihrer selbst ist gleichsam ein „Sichvergessen", eine Verdunkelung ihres Selbstbewusstseins. Es bildet nun das Bewusstsein von der Gottheit das Innerste unseres Seins, darum ist jene Veräusserlichung Verdunkelung und Verhüllung auch des Gottesbewusstseins (cognitio sui et principii sui in ea occultatur et abditur,

[1]) Homo constat corpore, spiritu et mente . . . mens inexistit spiritui, Met. XIV, V. 4; Real. phil. etc. Phys. XVI, 1. Der Geist ist rein körperlich, ein passiver Sinn: „cum spiritus mobilissimus sit corporeusque aptissimus ad sentiendum", Real. etc. das. 3; Met. XIV, IV 2. Den Geist haben daher auch die Tiere (Real. etc. das. 6); nur dass er nicht so rein und vollendet ist, wie der des Menschen; denn der menschliche Geist wird durch die Durchdringung mit der unsterblichen Seele vervollkommnet (ab immortali mente perficitur). Ibi.

[2]) Real. etc. das. 1 und sonst; Met XIV, VI 2,

cognitio vero aliorum superadditur et manifesta est.[1]) Indem die „angebrachte“ Erkenntnis eine Entfremdung der Seele von ihrem innersten Wesen ist, wird sie Quelle des Zweifels und des Irrtums. Der äussere Sinn ist daher für das eingeborene Bewusstsein ein wahres Uebel, sofern wir durch ihn unserem wahren Sein entrückt werden, unser Sinn für das Unendliche die eingeborene Erkenntnis der vollkommenen Wahrheit uns verdeckt wird[2]). So geschieht es denn, dass die Gottheit, die an sich am leichtesten zu begreifen ist, andererseits wegen ihrer absoluten Einfachheit für unser zusammengesetztes Denken doch das Unbegreiflichste ist. Die Gottheit hat sich von der mens entfernt: nein, diese hat sich vielmehr von der Gottheit entfernt. Letztere bleibt immer in ihr und sogar als das Intimste und Deutlichste (est enim intimus nobis, quamvis nos alienatione nostri a nobis distantissimi videamur)[3]). Aber das durch das Dazwischentreten der „angebrachten“ Erkenntnis geschwächte eingeborene Erkennen wird von so vielem Lichte, anstatt erleuchtet zu werden, geblendet. Dieses Geblendetsein unseres Wesens nennen wir Dunkelheit, Unfassbarkeit Gottes.

Nicht minder wird auch durch das Dazwischentreten der „angebrachten“ Erkenntnis die andere Grundbethätigungsform der Religion, die Liebe, gelähmt. Denn dadurch wird das, was Hingabe an die Gottheit als an das Ganze und Versenkung in sie als in den ewigen Grund und Erhalter unseres Seins sein sollte, zu einem Begehren, welches sich in die uns umgebenden Dinge zersplittert, um in denselben der Befriedigung und Beseligung nachzujagen. Das unbesonnene Begehren dessen, was ausser uns ist, lässt uns das, was in uns ist, ver-

---

[1]) Met. XVI II, 3.

[2]) Met. I, VIII, 1 (sensus rerum occultat sensum nostri ob mutationem nostri in ipsas); VI, X, 4; VII, VI 2; XVII, III, 1 und sonst; De sensu rerum, II, 30. Es sei hier bemerkt, dass C. keine feste Ausdrucksweise, selbst in seiner eigentümlichen Terminologie hat: wie notitia (cognitio) innata, abdita, sensus nostrimet abditus dasselbe bedeuten, so braucht er synonym: notitia (cognitio) illata, superaddita, sensus superadditus.

[3]) Real. etc. Mor. III, 2.

gessen. Darum sagt C. wiederholt von unserem eingeborenen Kennen der Gottheit und der Liebe zu ihr, sie seien wie etwas in uns „verborgen Liegendes“ (abditum).

Nur wenn die mens von jeglicher Bedingtheit der Sinne und Sinnlichkeit (einschliesslich des Geistes als einer receptiven, sinnlichen Kraft), mit welcher sie in ihrem jetzigen Zustande behaftet ist, befreit würde, so würde sie, gleichsam entkleidet eines Princips des Todes und durch dasselbe nicht mehr gehindert, und der Wandelbarkeit und den Verirrungen enthoben, mit ihrem höchsten Princip, dem ewigen und intimsten Grunde ihres Seins, eins sein, d. h. es unendlich erkennen und lieben[1]).

8. Wie C. die Verbindung und Einheit zwischen dem Sein und Nichtsein nicht zu erklären vermag, so vermag er auch nicht jene zwischen der sinnlichen, an die Materie gebundenen natürlichen Welt und der Welt der Seele zu erklären; das sinnliche Leben steht sogar im entschiedenen Gegensatz zum Seelenleben. Die Erfordernisse und Bedürfnisse jenes sind in der That ein Hindernis für dieses; in diesem die Kräfte, die zum Unendlichen emporstreben, in jenem die entgegengesetzten, welche es, wie ein Schwergewicht, nach unten ziehen; dieses unbefriedigt und unersättlich, bevor es das Unendliche erreicht, jenes trachtend nur nach der Genüge, die ihm die nächste irdische Umgebung gewähren kann. Die Pflege des Leibes, der Kinder und des Weibes, der Gemeinde und des Staates, sagt einmal unser Philosoph, ruft im Innern des Menschen Leidenschaften hervor, an die er sich völlig hingibt, einen Zustand, von welchem dann der Sinn für das Unendliche nur beeinträchtigt wird[2]).

C. stellt sich auch die Frage: warum wird die Seele von der Gottheit dem Leibe eingepflanzt? Warum wird doch gerade die Auswirkung ihrer erhabensten Function, der Religion, sowohl durch die Sinnesorgane als durch die Aussenwelt, worauf sie (mens) doch naturgemäss angewiesen ist, gehemmt? Zur Beantwortung der Frage weist C. darauf hin, dass, ob-

---

[1]) Met. VI, IX, 6; VII, VI, 2; VIII, I, 1; XVII, V, 1.

[2]) Met. XVI, VI, 1.

gleich der eingeborene Sinn für's Unendliche vom äussern Sinne verdunkelt wird, dies doch nicht bis zur Unkenntlichkeit geschieht. Durch das Hinzukommen von Empfindungen und Sinneswahrnehmungen aller Art, die das Irdische zu ihrem Gegenstande haben, wird jenes unaussprechliche Gottesbewusstsein in uns zwar verdeckt, aber es wird doch nicht bis zur Ohnmacht gebracht. Jene eingeborene Kraft kann wohl mehr oder minder dadurch gedämpft, aber nie erstickt werden; die Möglichkeit der Bethätigung ist demnach immer vorhanden[1]). Sogar wenn die Alienation des Selbstbewusstseins eingetreten ist, so reagiert doch die Sehnsucht nach dem höchsten Princip immer dagegen. Wird man früher oder später immer mehr der Mangelhaftigkeit und Beschränktheit des Irdischen gewahr, so wird auch der Trieb nach dem unsichtbaren Unendlichen erweckt; erweckt wird ebenso das Bewusstsein der Aufgabe, alle die niedrigen Triebe, das tierische Element überhaupt, welches im Leibe wirksam ist, sich unterthan zu machen, zu regeln und zu bestimmen, ja selbst es zur Harmonie und Einheit mit den seelischen Aspirationen zu erziehen, zum Unendlichen hinzurichten, — wozu freilich eine grosse Energie gehört[2]).

In Berücksichtigung alles dessen denkt C., es sei der Vernunft entsprechend, anzunehmen, dass die Versetzung der Seele in den Leib und der aus dieser Verbindung sich ergebende Zustand zum Besten sowohl der mens als auch des Geistes bezw. des Leibes geschehe. Zum Besten der Seele; denn, indem die Seele, deren Leben im Leibe zu einem steten Kampfe mit den niedrigen Begierden desselben und mit dem von aussen an sie herantretenden Übel[3]) wird, sich in diesem

[1]) Met. XVI, II, 3 vgl. mit 2: sed quia semper amat (res cognoscitiva, mens) se et suum principium, palam fit quod cognoscat innata notitia se et suum principium.

[2]) Met. XVI, III, 2; X, 1; Real. etc. Physiol. XVI, 3. Die Höhe der Entfaltung der subjectiven Religion hängt auch nach C. in nicht geringem Masse von der individuellen Beanlagung des Geistes ab. Man kann nämlich von Natur einen Geist mehr oder minder „tenuis" = purus oder „crassus" = impurus haben.

[3]) C. deutet hie und da auf die Erbsünde im Menschen in Folge

Kampfe siegreich behauptet, oder doch behaupten soll, erringt sie von der Gottheit das Anrecht auf jenes Gut, das den Siegern zukommt, auf das völlige Einswerden mit ihr. Die Gottwerdung ist die Krone des Sieges. Zum Besten des Leibes; denn an seine substantielle Verbindung mit der göttlichen mens und an das sich von ihr Beeinflussenlassen knüpft sich seine Veredelung; er wird dadurch zu einem viel höheren Zweck erhoben, als ihm seiner Wesensbeschaffenheit nach zukäme. Er ist nicht mehr rein tierisches Wesen. Wie es sich auch mit seiner Unsterblichkeit und mit seiner in höherer Form wiederhergestellten Verbindung mit der Seele im jenseitigen Leben verhalten möge, was C. der Theologie überlässt, so können wir schon hienieden in höherem oder geringerem Grade eine Veredelung des Leibes wahrnehmen, die ihn zu einem würdigen Sitz der mens macht. Wäre sie nicht in der beschriebenen Weise dem Leibe zugesellt und in ihrer Thätigkeit von ihm bedingt, so würde ihr Leben in einer ungestörten Contemplation des Göttlichen, in einem quieszierenden Sein in der Gottheit bestehen, während der Leib seinen niederen Begierden preisgegeben sein würde.[1]) Allein in Folge dieses Geselltseins zum und Bedingtseins vom Leibe entsteht gerade das Entgegengesetzte: — ein Kampf und zwar auf Leben und Tod. Derselbe ist nämlich voll Gefahren und auch Niederlagen für die mens; denn in demselben Masse als die Sinnlichkeit über die mens die Oberhand gewinnt, wird diese auch ihrem innersten, wahren Sein entrückt und ihr Sieg, die Rückkehr zu sich selbst, d. h. zu diesem innersten wahren Sein, und somit zur Gottheit, erschwert.

---

eines ersten Falles und auf einen feindseligen Einfluss der Gestirne, die allerlei Übel in der Welt wirken sollen. Ob dieses im Zusammenhang steht mit den dem Sein entgegengesetzten metaphysischen Grundeigenschaften des Nichtseins — Unmacht, Unwissenheit und Hass — als „Quellen aller Unvollkommenheiten und aller Schmerzen," mit denen jedes endliche Sein behaftet ist, dafür giebt er keinen sicheren Anhaltspunkt. Er weist nur in der „Citta del Sole" darauf hin; cfr. S. 66. Ich citiere nach der anonymen Ausgabe, Lugano 1836.

[1]) Real. etc. Physiol. XVI, 1; Met. XIV VI, 2.

Es steht also die Thatsache fest, dass in jedem Menschen eine ihm selbst stets fühlbare Kraft lebt, vermöge deren er unter vielen Mühseligkeiten und inneren Kämpfen sein Sein, welchem er durch die „angebrachten" Erkenntnisse, durch die Forderungen und Bedürfnisse des natürlichen, sinnlichen Daseins, durch die niederen Leidenschaften des (sinnlichen) Menschen überhaupt, kurz durch die gesammte nach aussen hin gerichtete Thätigkeit entfremdet worden ist, in der Gottheit wieder zu gewinnen strebt. Darin besteht das immer mehr sich verwirklichende höchste Ideal und Ziel der völligen „Rückkehr" in die Gottheit.[1])

9. Hier wollen wir eine oft ausgesprochene Ansicht C.'s einreihen, die mit seiner sonstigen Lehre, es seien die „angebrachten" Erkenntnisse und die gesammte nach aussen hin

---

[1]) Met. XVI, II, 3 vgl. mit 2. C. nennt hie und da die Rückkehr zu seinem Princip (reversio ad suum principium) ohne weiteres „Religion." Cfr. besonders Met. XVI, II, 2—5; XI, 1 und sonst. Diese „reversio" stellt er darum gleich einem „religare sese Deo." Met. XIV, IV, 2 vgl. mit XVI, I, 4. Man sieht, dass ihm die Ableitung des Wortes religio von „religare," „religatio," mit Lactantius und Augustin, stets vorschwebt. Nicht die geringste Hindeutung auf die andere Ableitung des Wortes von „relegere," nach Cicero (De nat. deor. II, 28 [72]), ist bei ihm zu finden. Die Rückkehr zu seinem Prinzip bezeichnet er auch als ein Streben nach der oder ein Sichannähern an die mentale Welt d. h. die Engelwelt und durch sie an die archetype d. h. göttliche Welt. Obgleich dieser Gedanke in seinen metaphysischen Constructionen eine hervorragende Rolle spielt, ist derselbe doch in seinen religionsphilosophischen Anschauungen nicht weiter erörtert, geschweige denn durchgeführt. Cfr. dazu Met. XVI, II, 2 vgl. mit III, 2 C. hat uns übrigens eine Definition der Religion, die alles umfasste, was er darin in der That inbegriffen wissen will, nicht geliefert. Vgl. z. B. das IX K. des Ath. triumph. mit den verschiedenen K. K. des XVI. Buches der Metaphysik, in welchem er die meisten seiner religionsphilosophischen Gedanken niedergelegt hat. Für den Gewinn dieser Definition würden die in keiner Übereinstimmung stehenden Einteilungen noch unzulänglicher sein, die er im erwähnten K. des Ath. triumph. und im III, 2 des XVI. Buches der Met. von der Religion gegeben hat. Wenn er im IV. K. sagt: „essentialiter religio est unio mentis cum Deo," fasst er nur die unio, die in der Erkenntnis mit dem Erkannten stattfindet, ins Auge, ohne unter anderen das sonst stets stark betonte Moment des Eingeborenseins der Religion miteinzuschliessen.

gerichtete Thätigkeit des Ich überhaupt principiell im Gegensatz zu dem angeborenen Bewusstsein von der Gottheit und dessen Entfaltung, nicht in Übereinstimmung zu stehen scheint. Die geschaffenen Dinge des Universums nämlich, die in ihrem Sein und Bestehen und ihrer Wirkungsfähigkeit nicht allein die Einheit des Lebens in der Natur, sondern auch die göttliche Macht, Weisheit und Liebe in sich tragen, also die Offenbarung Gottes in der Natur selbst darstellen, oder, wie er auch zu sagen pflegt, ein Buch sind, in welchem die Gottheit ihre Gedanken niedergeschrieben hat, dienen uns gleichsam zum Trittbret, um uns zur Gottheit aufzuschwingen, oder sie sind die Fussstapfen[1]) Gottes, denen nachgehend wir Gott erkennen, bewundern, preisen lernen. Die Beobachtung des Geschaffenen führt auf das Göttliche hin, indem daraus die Wechselverhältnisse zwischen beiden und die Abhängigkeit jenes von diesem und der Hinweis auf eine immer mehr sich vollziehende Zusammenfassung in einer Ureinheit erhellt. Die Wissenschaft führt unausbleiblich zur Annahme eines religiösen Gesetzes, dem alle Dinge, ein jedes nach seiner Beschaffenheit gehorchen. Die Wissenschaft ist sogar in letzter Instanz ein Ausdruck der Religion und „philosophi omnes jure naturae ...

---

[1]) Diese Gedanken finden sich oft wiederholt und in mannigfachen Schattirungen bei unserm Philosophen. Im Werke De sensu rerum, Epilogus, sagt er: Die Welt sei ein lebendiger Tempel und Codex Gottes, in welchem man seine Gedanken, seine Kunst und sein Regiment verstehen lernt. In Real. etc. Physiol. I, 1 heisst es: Die Welt sei ein Bau von Statuen und Abbildern, welche die unendlichen Güter Gottes darstellen. Vgl. dazu auch Poesie fil. S. 7. Durch die Erkenntnis der Welt gewinnt der Mensch die Einsicht, dass alles gut sei. Was wir Übel zu nennen pflegen, ist nur ein relatives, d. h. Übel nur in Bezug auf die einzelnen, thätigen Teile des Weltalls (in partibus agentibus), an sich aber gut, weil notwendig für das Weltall, dessen Fortentwickelung und endgiltige Vollendung durch Entstehen (Zeugung) und Vergehen bedingt ist. Das Übel des Teils dient zum Besten des Ganzen, es ist also von der Gottheit beabsichtigt; das sittliche, moralische Übel nur zugelassen und zwar zu dem Zwecke, dass der Mensch frei sei, und es verträgt sich mit der allmächtigen Weisheit Gottes; übrigens ein Übel, welches in jener endgiltigen Vollendung der Welt aufhören wird. Met. VII, V, 8; X, I, 8; De sensu rerum, das. Poesie fil. S. 80 und sonst.

religiosi sunt.“ [1]) Aber freilich, meint C., kann dieses Forschen und Jagen nach der Gottheit durch die unendliche Reihe der Werke, in denen sie sich geoffenbart hat, wegen der der angebrachten Erkenntnis anhaftenden Beschränktheit auf ein blosses Umherschweifen, ja ein Sichtäuschen hinauslaufen. Die irrigen Ergebnisse der cognitio addita lähmen die Kraft und Thätigkeit der cognitio indita.[2]) Deshalb die fatale Störung des zu erstrebenden Gleichgewichtes zwischen beiden. So kommt man zum Wahne, wie es verschiedenen philosophischen Schulen geschehen ist, in uns sei nur die „angebrachte“ Weisheit, und richtet sich nur nach den Grundsätzen dieser.

Jedenfalls steht für C. immer fest, dass der Weg durch das Geschaffene (effectus) zur letzten Ursache (causa prima) abgesehen davon, dass er schwerer, ein wahrer Umweg ist, Der unmittelbare Weg ist im eingeborenen Gottesbewusstsein gegeben. Dieses Bewusstsein ergründen, völlig entfalten, das heisst die Gottheit in der Gottheit selbst suchen (non quaerere Deum in effectibus suis, sicut philosophi faciunt, sed in ipso Deo). Natürlich ist dieser Weg vorzuziehen. Kurz: C. kann nicht umhin, dem weltlichen Leben einen viel höheren Wert beizulegen, als dass es nur zur Übung unserer natürlichen Kräfte bestimmt sein sollte. Auch dieses repräsentiert im Grunde genommen einen, wenn gleich schwierigeren und längeren, Weg zu Gott. Andererseits aber vollzieht es seine Aufgabe durch ein blosses, wirkliches Sichbestimmenlassen von dem Seelenleben. Dass die Auswirkung des letzteren von jenem bedingt ist, ist ein Zeichen, dass die Seele im gegenwärtigen Leben sich nicht vollständig in ihrem naturgemässen Zustande in der ihr angemessenen Lebenssphäre befindet. Es liegt darin, wie eine Mahnung an das, was man sein sollte, was man bestimmt ist zu sein. Wenn es der Seele gelungen ist, sich über die Leiblichkeit und alle deren niedere Neigungen und Bedürfnisse ungetrübt zu erheben und diese ohne weiteres ihr folgt und sie ohne die Stütze des Geschaffenen sich entwickelt,

---

[1]) Met. XVI, III, 2.

[2]) Cfr. § 12

dann erringt sie ihr Sein wieder, dann findet sie die Gottheit in diesem ihrem innersten Sein — in der Gottheit selbst. Die Erkenntnis der Gottheit und die Liebe zu ihr wird dann zu einer „contemplatio charitativa“ (visio intellectualis, intuitus divinorum = mystische Beschaulichkeit), d. h. zur „Ekstase.“ Die mens versenkt sich somit in die Gottheit, und in der errungenen Gottwerdung ist ihre Sehnsucht befriedigt, ihre Beseligung herbeigeführt. Hier gipfelt die eingeborene (sucjective) Religion. Hierin liegt die grösste Vervollkommnung der Seele, indem dadurch die in unserem eingeborenen Bewusstsein liegende Kraft, das Wissen und Lieben der Gottheit in dem Vollgehalt ihrer Idee und in ihrer ganzen Tragweite zur Verwirklichung gelangt. Die Adorationsakte werden von selbst ihr natürlicher, notwendiger Ausdruck.

Beispiele von diesem Gipfelpunkt der Religion weiss C. sowohl in der vorchristlichen als auch in der christlichen Welt, hier bei gebildeten, dort bei durchaus ungebildeten Menschen zu finden[1]).

10. Hieran knüpft C. ausserordentliche Gaben an, die dem vergöttlichten Menschen zu teil werden: — das Wunder- und Weissagungsvermögen. Wenn der Mensch, denkt uns. Phil., die Dunkelheit des Gottsehens überwunden und sich zum unendlichen Lichte aufgeschwungen hat, und Ein Sein mit Gott geworden, folglich über die Natur hinausgehoben ist, so wird er dadurch befähigt die geschaffenen Dinge, in das, was er wünscht, umzuwandeln, es sich vollkommen gehorsam zu machen dadurch, dass er im Stande ist den in ihnen schlummernden Sinn (sopitum sensum) zu wecken und somit aussergewöhnliche Kräfte hervorzurufen oder in denselben sonstige ausserordentliche und grossartige Änderungen eintreten zu lassen. Derartige Wirkungen können freilich nicht aus den blossen, gewöhnlichen Energien der Natur herausspringen, es müssten

[1]) Met. XVI, III, 2 vgl. mit VII, VI, 2. Einzelne Ausführungen, wie z. B. die, dass die Gottheit selbst der Seele besondere Augen aufthue oder die leiblichen reinige um die Seele selbst zu dem Anschauen des Göttlichen zu befähigen und dergl. mehr, brauchen wir kaum zu erwähnen.

sogar aus diesen zuweilen durchaus andere Wirkungen hervorgehen. Dieses besondere Vermögen Wunder zu verrichten nennt C. „Magie". Bei derartigem erhöhten Zustande wird die obenerwähnte contemplatio charitativa als „Glaube" von C. bezeichnet, ein Glaube also, der neben der ins unendliche gesteigerten Liebe steht. Dabei fühlt sich der Mensch in jedem Wollen und Nichtwollen in voller Identität mit der Gottheit. In diesem Zustande prägt sich also eine wahre Versiegelung des Einsgewordenseins mit ihr aus. Diesen Grundsätzen gemäss wiederholt C. häufig: „omnia possibilia sunt credenti"[1]).

Gibt sich nun die Seele völlig an die Gottheit hin, so kann auch die Gottheit ihrerseits in einer ganz besonderen Weise sich in die Seele ergiessen (infundit se in animam, illabitur menti) und die Seele verspürt hiebei gleichsam in greiflicher Weise den Verkehr der Gottheit (einschliesslich höherer Geister) mit sich. Nicht minder spürt sie das jenseitige Leben und empfängt überhaupt die Offenbarung der entfernten und zukünftigen Dinge zum Nutzen sowohl der Seele des Sehers, als auch zum Nutzen derer, welchen durch ihn die Offenbarung zu teil wird. Alles dies will sagen: „Gott macht den Menschen zum Propheten". Ein gewisses Weissagungsvermögen legt C. jedem Menschen bei, und er erklärt es teils nach den damaligen Anschauungen aus den Einflüssen der Gestirne, teils aus einer Einwirkung, welche die Luft, d. h. deren verborgene Bewegungen und Wirkungen, auf den Geist ausüben. Wir brauchen nicht daran zu erinnern, dass der Geist nach uns, Phil. rein körperlich ist. Hier sagt er noch specieller, er sei ein luftartiger (spiritus noster aëreus), darum afficierbar von besonderen, die Keime der zukünftigen Wirkungen tragenden Bewegungen der Luft. Die Erhebung zum göttlichen Weissagungsvermögen wird von der Anlage des Geistes befördert. Die Ergiessung Gottes in die mens geschieht durch den Geist,

[1]) De sensu rerum IV, 1—2, 19; Met. VII, VI, 2; XVI, X, 2; Poesie fil. S. 43. C. gibt auch eine Einteilung der Magie in himmlische, natürliche und teuflische an, deren Ausführung sich von seinen religionsphilosophischen Gedanken entfernt und in seine physikalisch-astrologischen übergeht und die nur zu sehr nach seiner Zeit schmeckt.

darum muss er für diesen Dienst Verdünnung und Reinigung erwerben durch Ruhe, Sammlung, Entbehrung sinnlicher Genüsse, durch völlige Unterordnung unter die mens. Der Geist ist also auch ein, wenn gleich untergeordneter, Mitfactor der Empfängnis des Göttlichen. Diese kann aber auch ohne die mindeste Teilnahme desselben unmittelbar in der mens erfolgen, welches die höchste Form der göttlichen Eingebung, also auch des Divinationsvermögens ist.

Das Phänomen des Divinations- oder Weissagungsvermögens constatiert C. ohne Bedenken bei allen Völkern und in allen Zeiten, wobei ihm vorwiegend die Sibyllen vor der Seele schweben, die durch eine besondere Geistesverdünnung ausgezeichnet gewesen sein sollen[1]).

Auf der Hand liegt, wie stark die bisher dargestellten religiöns-philosophischen Anschauungen C's an den (römischen) Neuplatonismus anklingen, besonders an Plotin. Es sei hier auf die ethische Lehre Plotin's hingewiesen von der Stellung des *νοῦς* zur Sinnlichkeit, seiner Aufgabe dieselbe zu beherrschen, den Mitteln, vermöge deren er seine Gottähnlichkeit verwirklicht (*καθάρσεις*), so wie von der Ekstase, Magie und Mantik.

---

11. Durch das, was uns C. bisher vom Entwickelungsprozess der eingeborenen Religion vorgeführt hat, sind wir belehrt, dass dieselbe in einzelnen Fällen bis zur Ekstase, bezw. bis zur Wunder- und Weissagungsgabe, d. h. bis zur vollen Auswirkung, gelangt. Es erübrigt aber die Frage: Was ist der wirkliche, allgemeine, normale Entwickelungsprozess dieser eingeb. Religion? Die bisherige Darstellung lässt uns darüber unklar. Im allgemeinen bleibt diese religio naturalis noch immer etwas Unentwickeltes und zugleich etwas

---

[1]) De sensu rerum, III, 8, 11; IV, 1; Real. etc. Politicorum VIII, 2; Mor. III, 2; Met. hauptsächlich XVI, XI, 1. C. schliesst daran Einzelheiten an, die von keinem Belange sind. Er schreibt auch den Tieren ein gewisses Weissagungsvermögen zu, da ihnen auch, wie wir schon gesehen, eine gewisse Religionsgabe eigen ist. Cfr. De sensu rerum, III, 8; Ath. triumph. VII, 7.

Undefinierbares. Dass es sich so verhalte, erhellt aus dem was uns C., von der psychischen zur historischen Entwickelung derselben übergehend, darlegt. Was vorher als eingeborenes Gottesbewusstsein sich geltend machte, kommt fernerhin vorwiegend als eingeborner „Trieb Gott zu suchen" zum Vorschein; aber anstatt einer Auswirkung desselben finden wir die Entwickelung der von C. im Unterschied von der „religio indita" (naturalis) „religio addita" genannten d. h. „angebrachten" Religion, die im Laufe der Zeiten, auf dem Wege der Culturentwickelung in den mannigfaltigsten Formen sich ausgestaltet, und so die verschiedenen Religionen aller Völker gebildet hat. Indem die religio indita jeder von diesen Religionen zu Grunde liegt, macht sie das Gleiche, schlechthin Wahre und Vollendete derselben aus; denn das eingeborene Gottesbewusstsein ist identisch in allen Menschen, und dessen unmittelbarer Inhalt ist das, worüber sie sich nicht irren, (non homo quidem errat circa notitiam inditam). So oft, meint C., sich die Aufmerksamkeit der Menschen ohne Unterschied von Zeit und Nation auf ein Sein gelenkt hat, welches das mächtigste, weiseste und beste ist, über das hinaus ein grösseres nicht gedacht zu werden vermag, auf ein Sein, welches über uns und in uns ist, welches schafft und erhält, haben sie sich einstimmig ohne Ausnahme gesagt: Dieses Sein ist Gott! Die „angebrachte Religion" (auch „nachgeahmte", „nachgebildete" von C. genannt) ist hingegen eine mehr oder minder unvollendete Religionsform. Denn sie repräsentiert das Produkt der verschiedensten Thätigkeit der „angebrachten" Erkenntnisse, welche, obgleich sie sich unter dem eingeborenen Triebe des Gottsuchens entwickelt haben, doch wegen der schon betrachteten, ihnen anhaftenden Beschränktheit dem reinen Inhalte des eingeborenen Gottesbewusstseins heterogene Elemente beigemischt und es bald mehr, bald weniger verhüllt und getrübt haben. Darum sagt C., dass wir in der „angebrachten" Religion „caecutimus"[1]).

---

[1] Met. XVI, IV, 1 vgl. mit III, 1; II, 4.

Da nun aber die Schilderung der historischen Entwickelung der eingeborenen Religion bezw. der Religionen den Menschen nicht mehr als Einzelwesen, sondern als Glied irgend einer Gesellschaft, eines Staates, ins Auge fasst, so diene uns das Nächstfolgende zur Überleitung zum zweiten Abschnitte unserer Abhandlung, in welchem die Religion uns als eine Staatsmacht entgegentreten wird.

II.
Die Religion im Staate.

12. Das sinnlich Wahrnehmbare, also das Geschaffene war das, was zuerst die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich gelenkt und ihr Interesse geweckt hat. Denn in der sichtbaren Welt trat ihnen eine Fülle von Erscheinungen entgegen, die sich ihnen als mächtig, gross und gut darstellten und von denen sie in Nöten, Hilfe und Wohlthaten erhielten. Indem sie nun kraft ihres eingeborenen Triebes nach Gott forschten, glaubten sie in jenen Erscheinungen, die ja das Gepräge der Gottheit an sich tragen, ohne weiteres diese selbst zu erkennen und beteten jene Erscheinungen an. Aber in der vorhandenen sinnlichen Welt fanden die Menschen auch etwas, dessen Wirkungen sich ihnen als schädlich, verderblich, feindlich erwiesen. Daraus schlossen sie auf ein ihr innewohnendes Princip des Bösen. So ward ihnen dieser oder jener Teil des Sinnlichen Verkörperung des bösen Prinips. Auf diesem Wege gelangten die Menschen zu einer Vielheit von guten und bösen Gottheiten[1]), Himmel, Weltseele, Sonne,

[1]) Da C. im Buche De sensu rerum IV, 2 auf einen Urzustand hindeutet, in welchem die Menschen Einen Gott angebetet haben sollen, so nimmt er einen Uebergang vom Monotheismus zum Polytheismus an: „unde deos multos credidit homo, et bonos et malos: et sic inter corporalia multiplicavit deos, veri Dei oblitus". Met. XVI, 1V, 1.

menschliche Herrscher u. s. w. einerseits, andrerseits Krokodile, Drachen Schlangen, kurz was sie nur immer für schädlich halten zu müssen meinten, „darin den Kindern gleichend, die fern vom Vater auferzogen ihn nicht mehr kennen, sondern „Vater!“ Jedem zurufen, dem sie begegnen, oder den Andere ihnen als Vater vorstellen“[1]).

Der Mensch ist ferner nicht nur seiner Anlage nach, sondern auch in Wirklichkeit immer „animal sociale“ gewesen. Nun erhellt aus der Geschichte der Völker, dass die besonderen Ausprägungen der Religionen in nicht geringem Masse von den Gesetzgebern bestimmend beeinflusst worden sind, die, wie auch die Propheten bezw. die Religionsstifter, ihren Völkern gegenüber sich mit dem Nimbus einer göttlichen Mission umgaben, um ihrer Religion, welche sie als conditio sine qua non für das Bestehen des Staates betrachteten, Ansehen und Gehorsam zu verschaffen. Je nach dem nun jene Gesetzgeber oder Propheten „varia senserunt de prima causa“, gestalteten sich auch die betreffenden Religionen verschieden. Derartige Gründe politischer Klugheit veranlassten nach C. auch Gesetzgeber und Fürsten, zumal wenn sie sich durch grosse Thaten ausgezeichnet hatten, sich selbst für Götter auszugeben[2]).

Als weitere Faktoren, welche auf die besondere Ausgestaltung der Religionen Einfluss gewonnen haben, bezeichnet C. die abweichenden Sitten und Gebräuche der Völker, sowie die klimatische Verschiedenheit und die natürliche Beschaffenheit der Länder[3]). Endlich hat nach C. die Culturentwicklung,

[1]) Met. das.

[2]) Ath. triumph. IX und IV, Met. XVI, VII, 3, 4. C. gibt uns hier einen Beweis seiner Betrachtungsweise der Geschichte des Altertums. Belus, ein naher Verwandter Nimrods, Hauptstifter der assyrischen Monarchie und Vater des Ninus, soll der erste gewesen sein, der als Jupiter α) d. h. als Gott angesehen ward; dann der ägyptische Osiris; dann Apteres, der Sohn des cretensischen Saturnus! u. s. w. De sensu rerum, das.; Ath. triumph XI.

α) Die Urbezeichnung der Gottheit soll nach C. einen Laut ungefähr wie „Jovis“, „Jovem“ gehabt haben. Darum lautet Gott im Hebräischen „Jehova“, welches Wort der Chaldäer Abraham den Hebräern gebracht haben soll. De sensu rerum und Ath. das.

[3]) Ath. triumph. IX.

haben insonderheit die philosophischen Systeme ihren bestimmenden Einfluss auf die Gestaltung der verschiedenen Religionen ausgeübt[1]).

13. Wenn bisher von einer Einwirkung die Rede war, welche neben den genannten Faktoren die Gesetzgeber, die Propheten oder die Religionsstifter und Philosophen auf die verschiedenen Religionen gewannen, so sieht in ihnen C. nun auch die Organe, vermittelst welcher — neben den Engeln — die Gottheit im Fortgange der Zeiten und bei den verschiedenen Völkern in besondere Berührung mit den Menschen getreten ist. Denn man darf nicht ausser Acht lassen, dass die in den Menschen sich selbst liebende Gottheit in ihrer Fürsorge ihnen, da sie bei ihrem Suchen nach ihr infolge der Verdunkelung ihres eingeborenen Gottesbewusstseins auf Abwege geraten, gerade in diesem allernotwendigsten Punkte besondere Hilfe habe zu teil werden lassen.

Was insonderheit die Philosophen anbetrifft, so findet C. in ihren Systemen neben dem rein philosophischen Gehalt immer auch religiöse Elemente, die, je höher die Systeme sich erheben, um so mehr der Idealreligion d. h. der natürlichen Religion sich nähern. Dies gilt vorzüglich vom Pythagoreismus, der die Gottheit in den Zahlen suchte, welche in der That dem C. als „gleichsam im Weltall zerstreute Strahlen der Gottheit" gelten. Sokrates, Plato, Cicero sehnen sich bei den Verirrungen der Religionen, in deren Bereiche sie lebten, nach einem Wiederhersteller des wahrhaft göttlichen Cultus. Dasselbe gilt von so vielen andern Philosophen verschiedener Zeiten. Avicenna z. B. folgerte aus dem blossen Begriffe der göttlichen Vorsehung, es werde die Gottheit den Menschen jene Hilfe verleihen, deren sie am meisten bedürfen, — die Zusendung von Propheten.

Durch das Bewusstsein jener Personen gab sich besonders die Gottheit kund[2]).

---

[1]) Met. XVI, IV, 1. C. sagt auch, es seien die Philosophen neben den Eltern, den Gesetzgebern und Fürsten, die naturgemässen Erzieher (nutritii) der Einzelnen in den Völkern gewesen.

[2]) Met. XVI, VII, 1, 3, 4; VI, 1; IV, 1; Ath. triumph. IV, X; „Mo-

Trotz aller Verschiedenheit geht doch nun durch alle Religionen ein Gemeinsames hindurch, das eingeborene Gottesbewusstsein, welches in ihnen als Sehnsucht nach dem unsichtbaren Unendlichen als nach dem Grunde alles Seins sich behauptet. Ihre Verschiedenheit, sagt unser Phil., ist durchaus nicht in ihrem innersten Wesen begründet, (diversitas nulla est intus) sondern geht daraus hervor, dass die eine dies, die andere jenes ein göttliches Gepräge an sich tragende sich als Gottheit vorstellt und daher zu abweichenden Weisen der Anbetung gelangt, was, wie aus dem Obigen erhellt, von der verschiedenartigen Bethätigung der „angebrachten" Erkenntnis und von den dazu tretenden verschiedenen äusseren Einwirkungen abhängt. Wie es im Grunde nur Ein Gesetz gibt, aber die in den Gesetzgebungen vorliegenden Anwendungen und Ausgestaltungen (modi) desselben verschiedenartig sind, in derselben Weise nimmt die Eine eingeborene Idee der Religion bei ihrer Auswirkung verschiedene Formen an. Wenn demgemäss die Assyrer, Aegypter und Perser aus den Gestirnen vermittelst der Astrologie die Gottheit zum Zwecke der Anbetung zu erkennen suchten, die Griechen aus den Orakeln der Sybillen, die Römer aus den Haruspicien und Augurien und in ähnlicher Weise die Brasilianer, die Christen aus den Propheten, Konzilien und durch den Papst, so liegt allen diesen verschiedenen Richtungen des Suchens ein gemeinsamer Trieb zu Grunde, wie ihnen ein gemeinsames Ziel vorschwebt: — die Sehnsucht nach der Gottheit, die Gottwerdung. Das „*πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι*"[1]) ist dem C. unbedingte Wahrheit.

14. Könnten wir nach dem bisher Dargestellten die Religionen der Völker allzumal mit einem Blicke überschauen, so würden wir sie bei ihrer grössten Verschiedenartigkeit durch eine Grundidee verbunden finden, — vom Verlangen nach

narchia di Spagna", ediz. D'Ancona, Torino 1854, c. III. Auch durch die Orakel des Altertums, selbst durch die Hauptstifter von Reichen hat sich die Gottheit innerhalb der Geschichte besonders kund gethan. Met. XVI, VI, 1; IV, 1.

[1]) Odyss. III, 48. cfr. bes. Met. XVI, V, 2; Ath. triumph. IX; Real. etc. Politic. VIII, 2; Mon. Sp. das.

der Gottheit. Diese Grundidee gleicht einem centralen Lichtpunkte, der unendlich auseinandergehende Strahlen von der verschiedensten Intensität wirft.

Mag nun dieses in allen Menschen lebende Bedürfnis nach Gott in den verschiedensten Zeiten und unter den verschiedenen Völkern in den verschiedensten Formen, von den niederen und mangelhafteren bis zu den höheren und edleren zum Ausdruck kommen, so stellen doch die Religionen, eine jede in ihrer Art, ein wesentliches Element des menschlichen Lebens, eine universelle Form der Immanenz Gottes im menschlichen Gewissen, mit anderen Worten: die Entwicklung der Offenbarung Gottes in der Menschheit dar. Gott hat sich nach C., so zu sagen, den Entwicklungsstadien der Geschichte angepasst[1]). Wenn einer Religion die Stunde geschlagen hat, weil sie entweder infolge innerer Verkehrungen sich zur geschichtlichen Weiterentwicklung nicht mehr eignete, oder von Sophismen, von feindlicher, philosophischer Kritik oder von Tyrannen erstickt ward, wenn die durch ihre besonderen Organe in der Weltgeschichte redende Stimme Gottes in einer gewissen Zeit überhört oder nicht mehr verstanden ward, wenn die Zerrüttung der sittlich religiösen Zustände, die Leugnung Gottes und der Unsterblichkeit der Seele hier die alten Orakel zum Schweigen brachte, dort das Heiligtum dem Spotte und der Entweihung preisgab, so berechtigt das alles noch nicht zu dem Schlusse, dass die Entwicklung der Religionen einen Bruch erfahren habe, noch weniger zu dem, dass sie dem Zufall überlassen sei. Denn das religiöse Bewusstsein im Einzelnen bewirkt bald eine Reaktion. Propheten, Stifter von neuen oder Verbesserer der alten Religionen stehen gerade in solchen Zeiten der Auflösung auf. Aus dem Zerfall der

[1]) In diesem Punkte berührt sich C. schlagend mit seinem Landsmann und Zeitgenossen Giord. Bruno, dessen Religionsphilosophie schliesslich darauf hinausläuft: alle Religionen sind gleichberechtigt, weil sie die Idee der Gottheit, welche innerhalb der Menschheit in der verschiedensten Weise lebt und sich fortentwickelt, und darum ein Element der Wahrheit enthalten. Cfr. „Opere di Giordano Bruno, Nolano," ediz. Wagner, II Bd. besonders S. 225—231.

alten Religion geht eine neue, lebendigere, der socialen Phase angemessenere, d. h. mit neuen und grösseren Aufgaben hervor. Die absterbende Religion sieht immer die andere entstehen, welche nach dem Gesetze der Zeit ihr nachfolgt. So verdrängte z. B., als in Judäa vo m Sadducäismus die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele zum System erhoben ward, das Christentum die mosaische Religion. Eben dasselbe verdrängte den in Atheismus ausgearteten Polytheismus der Kaiserzeit. Dem sich Ausleben und Untergehen der Religionen folgt stets wie C. aus der Geschichte und Erfahrung ersieht, der Verfall und Untergang des betreffenden Staates, und umgekehrt zieht die jugendliche Frische und Stärke jener die des Staates nach sich; denn „die Religion verhält sich zum Staate wie die Seele zum Leibe“[1]).

---

15. Wenn der Entwickelungsprozess der Religion oder der Religionsformen sowie der Staaten seinen Abschluss gefunden haben wird, so wandeln sich sowohl jene als diese „alle in alle“ um (omnes in omnes immutantur), und die Weltzahlen werden von den ewigen Zahlen absorbiert. Der ursprüngliche, natürliche, göttliche Zustand der Unschuld (status innocentiae aureus, primus status naturalis divinusque) wird zugleich wieder hergestellt sein, in welchem die ganze Menschheit eine Herde unter einem einzigen, aus einem Senat von Optimaten d. h. den Besten hervorgegangenen Könige bilden wird[2]), der zugleich Priester ist, wie Gottes eigene Institution

[1]) Ath. tr. XVIII. Er sagt an dieser Stelle unter Anderem, dass der Glanz der Römer mit ihrer Religiosität verknüpft ist. Im K. XIX: „Religio est anima politicae, nec sine illa institui aut retineri politica potest ulla, tunc enim est cadaver“. Dem entsprechen die Aussagen in den „Discorsi politici ai principi d'Italia,“ ediz. D'Ancona, Torino 1854: „La religione e anima viva“ (Disc. I); „dove inclina la Religione inclina l'imperio, perche quella domina gli animi e gli animi li corpi le fortune e stati“ (Disc. IX). Cfr. Met. XVI, V, 2; Real. etc. Politic. VIII, 14.

[2]) C. sagt, dass, wenn es viele Könige gibt, das als eine Strafe Gottes für die Sünden der Menschen anzusehen sei. Real. etc. Politic. VIII, 19.

in der Urmenschheit bereits darauf hinwies. Die zeitlichen Wandlungen und Auflösungen der Religionen zielen daher auf die grosse Einheit der Welttheokratie ab[1]). Dies ist das Zeitalter, welches die Dichter als das saturnische besangen, die Philosophen im Ideale des bestmöglichen Gemeinwesens vorahnten, die Propheten im Bilde des seligen Friedens des nach der babylonischen Gefangenschaft wieder aufzurichtenden Jerusalem weissagten und alle Völker aufs lebhafteste ersehnen. Diese Sehnsucht nach der universalen Theokratie ist also eine allgemein in aller Menschen Herzen lebende; darum ist sie in der Natur selbst begründet. Es ist also der Vernunft gemäss anzunehmen, dass sie nicht vereitelt werden wird.

Dass dieser endliche Zusammenschluss aller Völker, gerade in der Form einer Theokratie geschehen und dass damit ein goldenes Zeitalter verknüpft sein solle, weist C. aus dem Gesetze nach, nach welchem sich das Leben der Religionen sowohl als aller menschlichen Institutionen, sogar des Weltganzen überhaupt, vollzieht, aus dem „Kreislauf" aller Dinge (circulus rerum). Am Anfangspunkt dieses Laufes steht die Menschheit unter einem „Vater", der königliche und priesterliche Würde in sich vereint, in einem Zustande von ungestörtem Frieden und von ungetrübter Glückseligkeit. Der End-

[1]) Es ist dies der Lieblingsgedanke C.'s. Cfr. „Monarchia del Messia", II; Real. etc. das ; Ath. triumph. X; Disc. pol., Disc. V und VI; Poesie fil. S. 7. Die Ausführung dieses Ideals stellt die kleine Schrift „La Citta del Sole" oder, wie er selbst sie dann in der lateinischen Bearbeitung nannte, „Civitas solis, idea reipublicae philosophicae" und in partieller Weise die „Monarchia di Spagna" dar. Die Anschauung, dass vor der letzten Consummation des Weltalls oder Rückkehr desselben in die Gottheit diese saturnische, goldene Unschuldszeit in der Form einer universalen Theokratie eintreten werde, spielt eine hervorragende Rolle in den traurigen Schicksalen des Lebens unseres Philosophen. Dies erhellt besonders aus den schon erwähnten von Dr. L. Amabile herausgegebenen Urkunden über die verschiedenen Prozesse, die unserem Philosophen als „Ketzer" und „Verschwörer" von der S. Inquisizione und der damals in Neapel ansässigen spanischen Regierung gemacht wurden. Cfr. Amabile's „Fra Tommaso Campanella, la sua Congiura, i suoi Processi e la la sua Pazzia", Napoli 1882, I. B. S. 149—151.

punkt der Entwickelung soll in den Anfangspunkt wieder einlenken. Die Homogeneität zwischen den beiden Punkten scheint nach C. das zu sein, wodurch die Möglichkeit des Uebergangs gegeben ist. Daraus seine Schlussfolgerung, dass die Theokratie die letzte Form der Zusammenfassung der Menschheit sein solle und von einem glückseligen Zeitalter begleitet werde. Dies ist die letzte Stufe der Entwickelung und dann folgt die Aufhebung des Weltalls in die Gottheit [1]). Daraus ergiebt sich, dass die sich in der Zeit ändernden und erneuernden Religionen den zurückgelegten Weg zur Besitzergreifung eines Gutes bezeichnen, zu dem die Menschheit bestimmt ist. Die Entfaltungen des religiösen Bewusstseins bilden also einen Hauptcoëfficienten der socialen Fortentwickelung. Weil das Bewusstsein von der Gottheit nun sich schliesslich in allen Menschen in gleicher, d. h. vollkommener Weise befinden soll, damit die Einheit des Bewusstseins von Gott der Einheit Gottes entspreche, so muss ein und derselbe sociale Zustand allen Völkern gemeinsam sein. Mit der Aufhebung der Nationalitätsunterschiede und der sich daran anknüpfenden Spaltungen und Übel wird die Einheit und die Harmonie der Erde ein Gegenstück zur Einheit und Harmonie der Himmel sein. Das Reich des Kaisers Augustus kann, meint C., gewissermassen zum Vorbild dessen dienen, was sich dereinst ereignen wird. Die Entwickelung der Geschichte war freilich damals noch nicht in dem Stadium, dass eine derartige theokratische Weltmonarchie ins Werk gesetzt werden konnte. Einmal mangelte dem Reiche die theokratische Form und dann die reine, sich allen Völkern anpassende Religion. Die Weltgeschichte konnte noch nicht ihren (kreisförmigen) Lauf vollendet haben [2])

---

[1]) Real. etc. Politic. VIII, 13, 19. Neben diesem Gesetze erwähnt C. auch die Prophetie, welche deutlich auf diesen Zustand der Vollendung hinweisen soll, dazu auch astrologische Zeichen und ausserordentliche Naturphänomene. Cfr. auch Amabile op. cit. das. Es sei nebenbei bemerkt, dass unser Philosoph ein eifriger Astrologe war.

[2]) Real. etc. Politic. VIII, 20.

16. Blicken wir zurück, so lassen sich mit grösserer oder geringerer Bestimmtheit folgende Hauptsätze gewinnen: a) in allen Religionsformen prägt sich dasselbe Bewusstsein von der Gottheit aus; b) die einzelnen Religionsformen in den verschieden Völkern wandeln sich oder lösen sich auf, wenn die Leugnung der Gottheit und ihrer Vorsehung, der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Freiheit zur Herrschaft kommt, wenn Spaltungen und Verkehrungen innerhalb der Religion selbst einreissen; c) die geistige und moralische Zerrüttung derartiger Perioden kündet das Auftreten einer anderen Religion an, die sich in entsprechenderer Weise für die hiermit anbrechende neue sociale Periode, welche eine Periode neuer und allseitiger Organisation ist, eignet; d) alle die besonderen Wege, welche die Völker einschlagen und hinter sich zurücklassen, bezeichnen den Kreislauf, der in die universale Verbrüderung derselben einmündet; e) indem die Religion überhaupt das Emblem dieser Verbrüderung ist, stellt sie sich auch als Hauptfaktor derselben dar, und demgemäss muss diese sich in der Form der Theokratie verwirklichen.

Auf diesen letzten Punkt gilt es nun weiter einzugehen, weil er uns in den Stand setzen wird, die besonderen politisch-religiösen Ideen Cs. genauer kennen zu lernen. Die religionsphilosophischen und die politischen Ansichten greifen im Weiteren immer ineinander. Die Religion äussert hier ihre Wirksamkeit nach zwei Seiten hin. Einmal scheint sie bei der Zurückdrängung des Einzelnen sich zu einer derartigen Macht im Staate emporzuheben, dass dieser ihr zunächst untergeordnet ist und dann völlig in ihr aufgeht; in diesem Aufgehen des Staates in der Religion findet das obenerwähnte Gesetz des Kreislaufes seinen Abschluss. Andererseits beseelt immerhin die Religion auch den einzelnen Menschen, aber mit dem offenbaren Zwecke, denselben zu einem würdigen Gliede des werdenden Ganzen heranzubilden. Beide Auswirkungen der Religion vollziehen sich so in und miteinander, dass das Entwickelungsprodukt der einen sich mit dem der anderen deckt. Nennen wir beide Auswirkungen A. und B.

A.

17. Die Vereinigung der Menschen zum Staate geschieht zum Zwecke der Selbsterhaltung, welche sie, wenn sie vereinzelt lebten, wegen ihrer Mangelhaftigkeit nicht zu erreichen im Stande wären. Der Staat aber vermag nur ein gesetzliches Leben zu gewähren und eine Ordnung herbeizuführen, die sich auf die Güter geistiger Natur, die der Seele, nicht erstreckt. Die Güter der Seele sind jedoch die höchsten Güter des Menschen, weil es wesentlich für ihn darauf ankommt, die Einswerdung mit der Gottheit und die Beseligung in ihr zu erreichen. Die natürlichen Dinge bekommen für den Menschen nur einen Wert, wenn sie ihm zu diesem Zwecke dienen können. Nun ist die Religion gerade dasjenige, was zu diesem höchsten Zwecke führt und allein zu führen vermag, indem sie die dazu nötigen Hilfen dem Menschen darreicht, darunter auch die, welche über die Tragweite des Natürlichen hinausgehen und die Beschränktheit der natürlichen Kräfte zu ergänzen vermögen. Daraus ergibt sich dem C. die obenangedeutete Stellung der Religion im Staate. Sie ist neben der Weisheit [1]) die Seele (mens) des Staates, wie sein Lebensgeist das Gesetz und mittelbar der weltliche Fürst ist und sein Leib, seine Organe und seine Bethätigungssphäre die Gesammtheit der Beamten, die Bewaffneten, Kaufleute, Handwerker und die Erde sind. So sehen wir, dass im Staatsorganismus die Religion dieselbe Stellung einnimmt, die ihr im Individuum zugewiesen war, die Herrschaft über den Geist und Leib. Die Religion nun als Seele des Staates waltet über ihm als führende und bestimmende Macht, denn sie beherrscht Gemüt und Willen und davon hängen alle die Mittel äusserer Macht, darum das Geschick der Staaten ab. Daraus folgert unser Phil., dass der geistliche Fürst eine derartige Macht sei,

[1]) Real. etc. Mor. XVI, 3; Politic. V, 7; Met. XVI, V, 1. Wir haben schon gesehen, dass die „Weisheit" nach C. in letzter Instanz mit der Religion identisch ist. In der That wird von ihm häufiger einfach die „sapientia" weggelassen und als Seele des Staates nur die Religion angegeben. Von den drei obencitierten Stellen vgl. die in Moral. und Met. dazu auch Poesie fil. S. 88; Disc. pol. disc. I.

gegen welche keine andere etwas auszurichten, ja sich nicht aufrechtzuerhalten vermag, sobald sie, anstatt sich ihm der Ordnung gemäss unterzuordnen und von ihm weisen zu lassen, sich ihm feindselig gegenüberstellt. Damit ist gesagt, dass die göttliche Ordnung dem Papste die höchste Autorität zuweist, welcher alle Autoritäten der Erde sich unterwerfen müssen [1]). Aber freilich die bis jetzt fast allgemein herrschende Annahme [2]), es denke hier C. an den Papst, wie er von einen guten Katholiken verstanden werden muss, zeigt, dass C. bis jetzt nicht genau aufgefasst und erklärt worden ist. Gegenüber seinen Lobreden auf den Papst und die päpstlichen Institutionen müssen wir sehr vorsichtig und kritisch verfahren. Die von Dr. Amabile herausgegebenen Urkunden bieten nunmehr den festesten Anhaltspunkt für die Annahme, dass C. einen „Idealpapst" im Sinne hat, der sich mit der Idee des in der „Sonnenstadt" geschilderten „Grossmethaphysikus" deckt: ein Wunder von Begabung und Wissen, von Sittlichkeit und Heiligkeit, einen seine Thätigkeit durch Macht, Weisheit und Liebe übenden Priesterkönig der endgiltigen Universaltheokratie.[3]) Der Gebrauch des Ausdruckes „Papst" und der

---

[1]) Mon. Sp. V.

[2]) Ich sage: „fast allgemein herrschende Annahme", denn Ausnahmen gibt es. G. Ferrari, Corso sugli scrittori polit. etc. „Tomaso Campanella" hat den katholischen Eifer C.'s arg verdächtigt. Allein durch eine gewaltthätige, oft kritiklose Umdeutung der Anschauungen unseres Philosophen, namentlich der im Ath. niedergelegten, stellt er uns mehr ein Bild C.'s dar, welches wesentlich von seinen eigenen revolutionären Idealen angehaucht zu sein scheint, als ein Bild, welches sich aus einer objectiven und unbefangenen Betrachtung und Sichtung jener Anschauungen, gehörig verglichen mit den Urkunden, die uns jetzt zu Gebote stehen, ergibt. Die Abhandlung über C. von A. Mario in seinen „Teste e figure" ist nach dem Muster der Ferrari'schen geprägt und bezeichnet nach dem von letzterem gegebenen Anstoss keinen weiteren Fortschritt in den Campanella-Forschungen.

[3]) Wenn man beachtet, dass die politisch-religiösen Anschauungen C.'s, die in seinen Processen zu Tage gekommen und constatirt sind, wesentlich mit den im Buche der „Sonnenstadt" niedergelegten übereinstimmen (Amabile, op. cit. I B. S. 219—221; II. B. S. 301—303; 348—351) und dass er dies Buch, welches er im Gefängnis zu Neapel 1602 begann,

damit zusammenhängenden Wendungen war ihm durch die schmerzlichen Erfahrungen seines Lebens aufgezwungen, und die Vorstellung Papst = Priesterkönig passte sich ja so ziemlich seinem Ideale des Grossmetaphysikus an. Es fragt sich ihm auch nicht, in wie weit der wirkliche Papst und sein Reich das Ideal des Grossmetaphysikus und seine Welttheokratie in sich realisiren. Der Gedanke des endlichen Zusammenschlusses der Menschheit in der Welttheokratie nimmt ihn so völlig ein, dass er, die Gegenwart vergessend, in seiner Phantasie die Zukunft anticipirt, sie aufs lebendigste in allen ihren Einzelheiten und Erscheinungsformen als eine in Bälde sich vollendende Thatsache schildert. Mit einem prophetischen Blicke, den er sich wiederholt zuschreibt, sieht er in der That

---

in seinem höheren Alter, als er sich in Paris (1634—1639) nunmehr einer verhältnismässigen Freiheit erfreute, herauszugeben sorgte und in Verteidigung desselben die „Quistioni sull' ottima repubblica" hinzufügte (Am. op. cit. II B. S. 388—391), so halten wir uns für berechtigt, ihm als einer Quelle der „verborgenen" Gedanken C.'s eine besondere Berücksichtigung zu schenken. In einem Briefe an mich aus Neapel vom 7. Februar 1886, hat mich Dr. Amabile ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass die in der Sonnenstadt vorgetragenen wesentlich als die „eigentlichen" politisch-religiösen Anschauungen C.'s anzusehen sind, und dass er denselben bis an den Tod treu geblieben ist. Das Gefängnis und die Folter nötigten ihn leider nur zu häufig zur Verstellung seiner wirklichen Gedanken und zu überschwänglichen Lobreden auf den Papst und das Papsttum. Beides aber war das, von welchem sein Schicksal abhing. Es ist kühn genug, wenn er im härtesten Gefängnis (1602) durch einen Kunstgriff (un vero stratagemma, wie Amabile sagt), durch seine Utopie der Sonnenstadt die Maske ablegen will. Der äusserst offenen Natur C.'s gelingt es nicht, seine innersten Gedanken zu verbergen. Selbst, wenn er aus dem Gefängnis an den Papst und die Cardinäle schreibt, brechen neben den Beteuerungen, ein eifriger Katholik zu sein, plötzlich seine verborgenen Ideale hervor, indem er feierlich dem Papste ankündigt, es bedürfe die Religion einer durchgreifenden Reform, um sich zu jener Vollkommenheit zu erheben, unter welcher alle Völker leben können und müssen. Cfr. Brief an Paul V. (ohne Datum) und an Paul V. und die Cardinäle vom 12. April 1607 im „Archivio storico italiano" (1866), serie III. Selbst in den Werken, in welchen er dem Papste sein katholisches Bekenntniss ablegen wollte, am vorzüglichsten aber im Ath. triumph, tauchen hie und da, wie wir schon Gelegenheit gehabt zu sehen und weiterhin werden zu sehen haben, seine eigentümlichen Ansichten auf.

die Verwirklichung seiner Ideen nahe bevorstehend. Ob sie innere und äussere Schwierigkeiten in sich enthalten, das scheint ihn am wenigsten zu beschäftigen. Die ungeheure Kraft seiner Imagination belebt die inneren Conceptionen so, dass es den Anschein gewinnt, als ob er nicht mehr mit nüchterner Vernunft Illusionen von wirklichen Erkenntnissen unterscheiden, geschweige denn jene gegen diese abwägen könne.[1])

18. Aus dem bisher Gesagten kann man ersehen, es sei der Ordnung gemäss, dass sowohl die geistlichen als die weltlichen Waffen dem Religionsfürsten zu übertragen seien. Wenn er sie noch nicht vollständig besitzt, so folgt dies daraus, dass die (kreisförmige) Entwickelung der Zeit noch nicht vollendet ist. Im jetzigen Entwickelungsstadium sind eigentlich bereits die weltlichen Fürsten in allem, was sich auf die Religion bezieht und das Beste derselben fordert, dem geistlichen Fürsten (dem Papste) untergeordnet, mögen sie auch mit Selbstständigkeit in der Verwaltung der rein weltlichen Dinge verfahren, wie es übrigens auch im menschlichen Organismus geschieht, in welchem dem Geiste und Leibe in den Dingen, die nicht unmittelbar das Gebiet der mens berühren, und in ihren eigensten Functionen eine gewisse Sphäre unabhängiger Thätigkeit zugewiesen ist, dem Geiste z. B. beim Empfinden, Verstehen und Sicherinnern, dem Leibe bei den Ernährungsfunctionen. Wie es aber anderseits der mens zukommt, die Thätigkeit beider so zu bestimmen, dass das ordnungsmässige Gleichgewicht aufrecht erhalten bleibe und ihre Hingabe an das Göttliche und das gesammte, nach der Einigung mit ihr gerichtete Streben nicht gestört, vielmehr befördert werde, so kommt es dem geistlichen Fürsten zu, die Autorität des Staates zu regeln und abzugrenzen und ihn in jedem Falle gemäss den Principien und Interessen der Religion (= Kirche) zu bestimmen. Die Weltmacht der Spanier scheint nun unserem Phil. ein weiterer bedeutender Schritt zur Vollendung hin zu sein. Sie scheint ihm von der Vorsehung gerade dazu errichtet worden zu sein, dass sie durch ihr Vorkämpfen im

[1]) Cfr. dazu Amabile, op. cit. I B. S. 149—155.

Interesse der Religion (= Kirche), durch die möglichste Ausrottung aller Ketzereien und der Verschiedenheiten der bestehenden Religionen, welche am meisten die zu erstrebende Einheit der Religion gefährden,[1]) durch die Aufhebung der nationalen Unterschiede, alle christlichen Völker rings um den Papst her vereinige.[2]) Noch ein Schritt weiter, und auch die Weltmacht der Spanier, sowie aller christlichen Völker der Erde wird vollständig in die Hände des Papstes übergehen (Christianorum monarchia paulatim declinat eo, ut in pontificis manus prorsus perveniat[3]). Die Entdeckung einer neuen Welt, die höchstentwickelte Schifffahrtskunde, wodurch alle Erdteile einander nahegerückt waren, die Buchdruckerkunst, die Erfindungen und allseitigen Fortschritte, woran das XV. und XVI. Jahrhundert so reich war, brachen auch unter dem Einfluss der Religion die Bahn zur allgemeinen Verbrüderung der Völker.[4]) Da nun einerseits die bewaffnete Religion (religio armata, sacerdotium armatum) unbesiegbar dasteht[5]), denn ihre Fortentwicklung wird von allen geistigen und weltlichen Mitteln befördert, andererseits alle Menschen „sunt rationales et vivunt ratione", und der geistliche Fürst „Vertreter der göttlichen Vernunft" ist, darum werden alle die übrigen Völker der Erde früher oder später (C. hofft es eigentlich recht bald) dem Beispiele der genannten Völker folgen. Die Mittel rein weltlicher Macht werden im Falle einer Widerspenstigkeit derselben gebraucht werden dürfen. Die weltliche Gewalt wird so in ihrem ganzen Umfange in die religiöse übergehen. Der in Macht, Weisheit und Liebe und in allen anderen erwähnten

---

[1]) Deshalb erblickte C. in den damaligen reformatorischen Bestrebungen die grösste Quelle der Spaltungen innerhalb der christlichen Völker und stellte sich zur Reformation überhaupt schroff feindselig, wie es hauptsächlich aus dem „Dialogo contro Luterani e Calvinisti" erhellt. Ich kenne aber leider nur die Darstellung desselben von Prof. F. Fiorentino, im Giornale Napoletano di Filosofia u. s. w. Cfr. auch Real. etc. Politic. XI, 12.

[2]) Disc. pol., disc. VI; Real. etc. Politic. VIII, 19.

[3]) Real. etc. Politic. VIII, 17.

[4]) Citta del Sole, S. 71—72.

[5]) Real. etc. das; XI, 11. Disc. pol., disc. I und IX.

ausserordentlichen Gaben regierende Papst wird Alles in Allem sein. Wir sehen es, das ist die Welttheokratie unter einem Priesterkönig=Grossmetaphysikus. So stehen wir am Vorabend des Weltpriesterkönigtums.[1])

Wie die völlige Unterordnung des Geistes und Leibes unter die Zwecke der Vernunft und die Erhebung der letzteren zu mystischer, unmittelbarer Beschaulichkeit die höchste Stufe der Religion im Individuum bezeichnete, so bezeichnet das Uebergehen der weltlichen Gewalt in die religiöse d. h. das universale Priesterkönigtum die höchste Stufe der Religion im Staate.

B.

19. Da die Religion die Menschheit zur allgemeinen Verbrüderung zurückzuführen bezweckt, so hat sie vor allem die Menschen zur Liebe zu einander zu erziehen. Die Liebe zu Gott als dem Grunde und Endziele, dem Schöpfer und Erhalter unseres Daseins ist dabei als Wurzel der Liebe zu den Mitmenschen vorausgesetzt. Letztere findet ihre höchste Zusammenfassung in der Formel: „was du willst, dass dir die Andern thun, das thue ihnen auch.“ Die entsprechende negative Formel: „was du nicht willst, dass dir die Andern thun, das thue ihnen auch nicht“ genügt nicht zur vollen Bethätigung der Energie der Liebe, es würde sogar keine eigentliche Bethätigung der Liebe sein. Die Liebe, welche sich nach jenem ersteren Gesetze richtet, hat das Göttliche in sich und die immer vollkommenere Uebung derselben von Seiten eines Jeden in seinem Stande und nach allen seinen Kräften stellt die wunderbare Harmonie im socialen Leben her, welche die Menschheit zu einem wahren mystischen Leibe macht und Quelle jeder Zufriedenheit und jedes Glückes ist; denn indem jene beseelende Energie das Beste der Andern befördert, freut sie sich über dasselbe, wie sie sich über das eigene freut, und dies um so mehr, je mehr sie zu seiner Beförderung und

---

[1]) Ath. triumph., X; Briefe an Paul V. und an Paul V. und die Cardinäle.

Verwirklichung beigetragen hat.[1]) Die Bedeutung der Nächstenliebe erhellt um so mehr, wenn man bedenkt, dass nach unserem Philosophen der Egoismus unter den Hauptformen der Tyrannei, der Sophisterei und der Heuchelei Quelle aller Uebel und Sünden auf der Welt ist. Denn der Egoismus ist es, welcher alles auf sein Begehren, das kein Mass mehr kennt, zu beziehen strebt, von der Eifersucht, Neid und lähmenden Streitigkeiten sich nährt und damit Zerstörung und Zerrüttung, kurz alles Unheil herbeiführt. Nun vermag nur die Nächstenliebe durch ihre wunderbare Kraft diese Pest der Menschheit auszurotten. Die Religion hat also vor allem durch das positive Gesetz der Nächstenliebe das masslose Trachten im Dienste des eigenen Interesses zu zügeln. Nimmt aber das individuelle Interesse ab, so nimmt das Interesse für die Allgemeinheit zu. Die Nächstenliebe gelangt zur vollendeten Entfaltung, wenn die Hingabe an das Ganze zur unbedingten Selbstaufopferung für dessen Wohl und zur Verleugnung des eignen Willens geworden ist. Die zur anderen Natur gewordene Gesinnung, zunächst das Wohl der Allgemeinheit und dann erst das eigene zu befördern, adelt die Arbeit und die dabei naturgemäss sich bethätigende gegenseitige Ergänzung der individuellen Kräfte macht sie angenehm. Dieses Sichvergessen um des Ganzen willen befähigt den Einzelnen zu einem würdigen „animal sociale“ des abschliessenden Sozialorganismus. Aber das Wohl der Anderen im Ganzen ist zugleich Wohl des Einzelnen. Darum ist die Nächstenliebe, wie bereits gesagt, Quelle aller Zufriedenheit und alles Glückes. Vaterland, Familie, Eigentum soll im Verlauf dieses von der Religion geleiteten sozialen Entwickelungsprozesses keine Geltung mehr haben. Das Ganze, die gleichsam zu Einem Menschen verschmolzene, in ihrer Einheit unerschütterliche und

---

[1]) Real. etc. Mor. XVI, 3 vgl. mit Ath. triumph. V. In demselben Sinne schildert auch C. die Nächstenliebe in den Poesie fil. S. 15 schön: [Die Nächstenliebe]

„Tutti gli uomini stima per fratelli
E con Dio di lor beni gioja prende.“

erhabene, zur Theokratie gewordene menschliche Gesellschaft wird eines Jeden Vaterland, Familie und Eigentum sein.[1])

20. Ein Mitglied einer solchen Gesellschaft erhebt sich zugleich zur höchsten Stufe geistiger und moralischer Gesittung; wir wissen ja, dass alle seelischen Kräfte des Einzelnen von der Religion beherrscht werden. Auf dem Gebiete des Wissens wird durch den von keinen Sonderinteressen mehr gehemmten und daher einträchtigen Weltverkehr, durch die in einem Sinne betriebenen und einander in die Hände arbeitenden Forschungen nach der Wahrheit, durch die weit vollkommeneren Mittel zur Ausbildung, welche der Staat darbietet, durch die einheitliche Leitung des Ganzen u. s. w. alle Arbeit in einer Weise gefördert und erst wahrhaft fruchtbringend gemacht, dass die Gesellschaft und alle ihre Glieder nach Massgabe ihrer natürlichen Befähigung sich bis zur Stufe der hervorragendsten geistigen Vervollkommnung erheben können. Auf moralischem Gebiete werden nach Abtötung der Selbstsucht alle Fehler und Abnormitäten, die im menschlichen Herzen wurzeln, ausgerottet und unter dem Einfluss der Liebe an ihrer Stelle die göttlichen Tugenden genährt werden. Die Wolthätigkeit, Dankbarkeit, Demut, der Edelmut, die Tapferkeit, Hochherzigkeit (generositas) der Heldenmut (magnanimitas) bis zur höchsten Tugend, der Heiligkeit, werden in ihm erwachsen; — ein Prozess, der in das Einswerden mit Gott ausläuft. Denn die Religion hat ihr Ziel darin, den Menschen mit allen seinen seelischen Kräften in Gott zu erheben[2]).

Hinsichtlich der öffentlichen Moral hebt C. hervor, dass im Staate besondere Sittenrichter je für die besonderen Tugenden angestellt werden sollen, die für deren Ausübung Sorge zu tragen haben; ja zur wirksameren Beförderung derselben, soll der Staat an ihre Bethätigung, namentlich der hervorragendsten, Belohnungen knüpfen. Die etwaigen Sünden

---

[1]) Es sind die Grundgedanken, die der Sonnenstadt zu Grunde liegen. Dieselben sind in schöne poetische Form in den Poesie fil. eingekleidet. Cfr. S. 14 und 15.

[2]) Ath. triumph. X; Real. etc. Moral. XVI—XVII; II, 1—2; Disc. XII; Citta del Sole, S. 6—12, 15—21.

sollen in der Ohrenbeichte den Magistratus, die Priester sein sollen, bekannt und durch freiwilliges, im Beten und Fasten bestehendes, Gotte dargebrachtes Opfer gesühnt werden[1]).

Was speciell den äusseren Kultus anlangt, so soll vor der schliesslichen Einswerdung mit Gott dieser in den Schöpfungen, in welchen er sich am herrlichsten und wunderbarsten geoffenbaret hat, verehrt werden, nämlich in den Sternen, dem Monde, dem unendlichen Himmelsraum, welche am vorzüglichsten als lebendige Statuen Gottes anzusehen sind, und hauptsächlich in der Sonne, die das reinste Abbild der Gottheit ist. Einen gewissen Kultus der Weisesten, Frömmsten und Grössten unter allen Nationen und Religionen hält C. nicht allein für berechtigt, sondern auch für notwendig, weil sie in sich das Göttliche am meisten verwirklichten (homines divini); sie wurden „intimi" Gottes, und Gott will in seinen Geliebtesten verehrt werden[2]).

[1]) Obgleich C. noch von den Priestern, wie von einem besonderen Stande (ordo sacerdotalis, Met. XVI, VIII, 3) redet. so knüpft er doch diese Eigenschaft an keine besonderen Studien und Weihen, an keinen „unzerstörbaren" Charakter an. Was die Studien angeht, so scheint es nach uns Phil., dass, wenn die Priester eine besondere Disciplin treiben müssen, diese die Astrologie sein. Die Weisen und Besten gelten ihm schlechtweg als Priester und umgekehrt. So spricht er, wenn er z. B. in Real. etc. Moral. XV, 2 von der Ohrenbeichte, welche der natürlichen Religion zukommt, redet, von einem „secretum tribunal sacerdotum, a quo (durch die vollzogene Beichte) poenam et consilium discas satisfaciasque", gerade wie es, fügt C. hinzu, Socrates Ideal war; in der Metaphysik loc. cit. hingegen ist es der Weise, dem man das Sündenbekenntnis ablegen soll: „naturalius aperire sapienti errorem suum et emendationem accipere, quod fit in confessione spontanea, quam Socrates (auch hier taucht die Autorität des Sokrates wieder auf) in sua Republica optat". Cfr. Citta del Sole, S. 58. — Was die Sittenrichter und die mit der Beförderung der Tugenden verbundenen Belohnungen angeht, so sind dies specifisch „sonnenstädtische" Gedanken. Cfr. Citta del Sole, S. 57—58 vgl. mit S. 14—15; Amabile, op. cit. II B. S. 221—222.

[2]) Citta del Sole, S. 64 vgl. mit den Zeugenaussagen in den Prozessen bei Amabile, op. cit. II. B. S. 349—350; III. B. S. 587. Im Ath. triumph. selbst will er mit besonderer Milde die Stern-, Himmels- und Sonnengötzendiener beurteilt wissen, denn die Gegenstände ihrer Anbetung seien „unvergängliche und glänzend schöne Dinge", wie es dort heisst (XI, 22) Cfr. weiter Poesie fil. S. 7; Real. etc. Moral. XII, 4, 8; Met. XVI, IX, 1. Citta del Sole S. 61 vgl. S. 10—11.

21. Diese die Menschen zum ursprünglichen göttlichen Zustande zurückführende. allen Völkern sich anpassende Religion ist eben die von Gott dem Menschen eingepflanzte (natürliche) Religion, welche wir im ersten Teil unserer Darstellung betrachtet haben. Von Christus, in dem sich die Gottheit am vollendetsten und sichtbarsten unter den Menschen geoffenbart hat[1]), ward sie durch Lehre und Thaten, durch die Erweckung und Schärfung des Gottesbewusstseins in den Menschen, durch die Erhebung der Liebe zum höchsten Gesetz, durch ausserordentliche, über die Beschränktheit des Natürlichen hinausgehende Hilfen (sacramenta)[2]) zur vollendeten Ausprägung gebracht und damit auch die Möglichkeit gegeben, dass sie im sozialen Organismus der Menschheit ihre gemeinschaftbildenden Kräfte auswirke. Zur völligen Verwirklichung kann sie jedoch erst dann gelangen, wenn die Völker ihrem Triebe und ihrer Macht folgend sich zu einer Familie zusammenschliessen.

So fallen Verschmelzung der Völker, Welttheokratie und völlige Auswirkung der natürlichen Religion zusammen.

Unser Phil. gibt sich nun sehr begreiflicher Weise Mühe die Anderen zu überzeugen, es sei das Christentum (Christentum und Katholicismus sind ihm gleich) das Ideal seiner Religion und Diejenigen, welche gemäss der Vernunft leben, seien Christen. Das wiederholt er häufig sogar im Atheismus. Demnach ist ihm die beste und letzte Form der Religion das Christentum. Allein in wie weit das Christentum und nament-

---

[1]) Dieser Gedanke ist in der Sonnenstadt dadurch wiedergegeben, dass die Sonnenstädter unter den Gesetzgebern und Stiftern von Religionen aller Völker dem Jesus und seinen Aposteln den hervorragendsten Platz eingeräumt haben. Citta del Sole S. 11.

[2]) Ath. triumph. X (De Ceremonialibus). C. sucht an dieser Stelle durch theologische Auseinandersetzungen die Verträglichkeit der „sacramenta“ mit der Natur zu begründen: omnis res naturalis, sagt er, est signum latentis divinitatis. Sie sind nach seiner Ansicht nur Symbolen (signa), die jedoch „instituto Dei“ Kraft besitzen, durch welche wir der natürlichen Religion nachzuleben und uns leichter ins Uebersinnliche zu erheben vermögen. Cfr. auch Met. XVI, VII, 5.

lich das des Papstes wirklich die Religion C's. sei, erhellt aus den sämmtlichen bisherigen Betrachtungen. Auf die im Atheismus[1]) vorliegenden Anschauungen, in welchem allerdings häufig sein päpstlicher Eifer kein Mass mehr kennt, dürfen wir freilich nur so viel Gewicht legen, als es die Berücksichtigung seiner anderen Werke gestattet, welche nämlich Anschauungen darstellen, die bis zu seinem hohen Alter immer auftauchen, oder von den äusseren Umständen des Philosophen nicht wesentlich beeinflusst sind, oder endlich mit den Urkunden über seine Prozesse Berührungspunkte bieten. Der Atheismus selbst — es ist ja dies keine Entdeckung von mir — bietet gar vieles, welches sich nur dann erklären lässt, wenn es im organischen Zusammenhange mit den bisher geschilderten Anschauungen betrachtet wird, die nicht gerade orthodoxen Katholicismus verraten. Darum haben wir den Atheismus, so oft er uns Anhaltspunkte dazu bot, mit Vorliebe berücksichtigt[2]).

Bei einer weiteren Verfolgung der religionsphilosophischen Anschauungen C.'s würden wir uns in Einzelheiten verlieren,

---

[1]) Der Atheismus ursprünglich von C. „Recognitio religionis secundum omnes scientias, contra antichristianismum Machiavellisticum" betitelt, dann von K. Schoppe „Atheismus triumphatus" genannt, ward im Gefängnis zu Neapel nebst der Schrift „Monarchia del Messia" 1605–1607 abgefasst. In der Vorrede der von mir benutzten Ausgabe klagt er, er habe wegen der „censores zelotypi" das Werk nicht so, wie er es verfasste, herausgeben dürfen: „coëgerunt me auctoritates patrum colligere, stylumque mutare ex philosophico in theologicum".

[2]) Die verborgenen Ideale C's. lassen sich mehr oder minder deutlich auch aus anderen unter ähnlichen Umständen und in ähnlichem Sinne geschriebenen Werken von geringerer Bedeutung eruiren. So aus der „Monarchia del Messia", Jesi 1633 und der kleinen Abhandlung „De Gentilismo non retinendo", die der Pariser Ausgabe des Atheismus beigefügt ist. Die Grundanschauung des ersteren Werkes läuft darauf hinaus, dass die Trennung der religiösen und weltlichen Gewalt unnatürlich und widergöttlich sowie die Quelle jeder im menschlichen Geschlechte bestehenden Zerrissenheit sei. Alle Völker müssen sich unter einem bewaffneten Priester vereinigen. Wir erkennen darin den Grundriss wieder, der dem idealen Sonnenstaat zu Grunde liegt. In De Gentilismo non retinendo überwiegt der Gedanke einer Religion, die sich den verschiedensten Völkern anbequemen kann d. h. der Gedanke seiner natürlichen Religion.

welche mehr dem Gebiete der Theologie, Astrologie und überhaupt der Phantasie angehören. Wir schliessen statt dessen mit einem Rückblick auf die bisher gewonnenen Resultate:

1. Die Religion ist eingeborene Grundfunction der Seele. 2. Diese Grundfunction hat zwei Bethätigungsformen, um das Unendliche zu erfassen: Erkennen und Lieben. 3. Aus beiden Thätigkeiten, welche die „innere Religion" bilden, entspringt die „äussere Religion" (Adoration). 4. Aber die Bedingungen d. h. die wirklichen Lebensverhältnisse, an welche die Ausbildung der eingeborenen Religion geknüpft ist, bestehen aus ebensovielen Hindernissen gegen ihre Auswirkung. 5. Daraus entsteht der Gegensatz zwischen dem sinnlichen Leben und dem Seelenleben und die Aufgabe des letzteren, das erstere zu beherrschen und zu bestimmen, um die Erreichung des höchsten Zieles, der „Rückkehr in die Gottheit", herbeizuführen. 6. Diese Rückkehr kann sich entweder auf dem Wege der Aussenwelt oder des unmittelbaren eingeborenen Gottesbewusstseins vollziehen. 7. Die (psychologische) Entwicklung der eingeborenen Religion gipfelt in der „mystischen Beschaulichkeit"; daran knüpft sich Wunder- und Weissagungsvermögen.

Diesen die Religion im Individuum betreffenden Sätzen schliessen sich folgende, die Religion im Staate betreffende an:

8. Den mannigfaltigen Religionsformen, die sich im Laufe der Zeiten und auf dem Wege der Kulturentwicklung unter dem Einfluss verschiedener Faktoren entfaltet haben, liegt die eingeborene Religion zu Grunde. 9. In ihnen prägt sich daher ein und dasselbe (eingeborene) Bewusstsein von der Gottheit aus. 10. Auf die sich auflösende Religion folgt stets eine andere, die immer besser als die vorangegangene der hiermit anbrechenden neuen socialen Periode entspricht. 11. Der „Kreislauf" aller menschlichen Institutionen (aller Dinge) mündet unter dem Haupteinfluss der Religion in die allgemeine Verbrüderung der Völker. 12. Die zur letzten Form gelangte, sich allen Völkern anpassende, durch die Hilfe übernatürlicher Mittel unterstützte, gegen alle Hindernisse siegreich sich be-

hauptende Religion gestaltet sich im Staate nach und nach zu einer derartigen Macht, dass sie schliesslich diesen völlig absorbiert. 13. Darum ist der Schlusspunkt der Geschichte der Entwickelung nicht allein allgemeine Verbrüderung der Völker, sondern auch „Welttheokratie". 14. Die Menschen erheben sich dabei zur höchsten Stufe geistiger und moralischer Gesittung. Dieser Zustand, der ein (göttlicher) Zustand ungetrübten Friedens und vollendeter Glückseligkeit ist, bildet die Vorstufe zur Umwandlung der Menschheit und des Weltalls in die Gottheit.

Berichtigungen.

In der Widmung lies Seinen statt Meinen.
S. 5, Z. 4 von unten lies Teste statt Ceste.
S. 6, Z. 4 von oben lies Genannten statt Gerannten.
S. 7, Z. 10 (Anmerkung) von oben lies oder statt der.
S. 13, Z. 4 (Anmerkung) lies ipse statt ipsa.

Joannes Sanctes Felici
de vita sua.

Natus sum Leonissae prope Reate in Sabina sitae, a. d. VI Idus Maj. anno rep. sal. MDCCCLXI patre Paschale, matre Maria de gente Falcucci, quos adhuc superstites esse valde gaudeo. Fidei addictus sum abhinc quinque annos evangelicae. In patrio vico eruditionis elementis imbutus, inde exeunte a. LXXIII gymnasium seminarii Spoletini in Umbria frequentavi. Quatuor annis post parentes mei me Reate miserunt, ut in ejus seminario tirocinio quod philosophicum vocant, in quo philosophiae rudimenta juxta mentem Thomae Aquinatis, elementa matheseos scientiarumque naturalium tradebantur, operam darem. Hoc philosophico cursu ad biennium accommodato absoluto Romam adii, ibique in gymnasio-lyceum quod e S. Apollinare nuncupatur receptus sum. Maturitatis testimonium vero accepi in gymnasio-liceo publico quod vocatur „E. Quirino-Visconti". Fidem evangelicam a. LXXXII amplexus pariter Romae duos fere annos in evangelico theologico lyceo (chiesa christiana Libera) theologicis studiis incubui. A. LXXXIV tandem Halas Saxonum me contuli theologicis nec non philosophicis studiis eo magis vacaturus. Audivi scholas quas haberunt viri doctissimi idemque humanissimi Beyschlag, Franke, Jacobi, Kähler, Köstlin, Mueller, Riehm, Schlottmann theologi; Erdmann, Gosche, Haym, Stumpf philosophi. Cum in Tholuckiano, tum in Silesiano convictu, in quo moratus sum, theologicis exercitationibus, quae ibi haberi solent, per sex semestria interfui.

Praefatis viris omnibus optime de me meritis imprimis autem Frankio et Haymio gratias ago quam maximas.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

MAR 28 '60 H

Phil 4073.87
Die religionsphilosophischen Grunda
Widener Library 006518438
3 2044 084 616 499